ISSN 0024-7359



utorité et dissentiment
u gouvernement de l'église

Paul Bony
Louis-Marie Chauvet
Bruno-Marie Duffé
Gabriel Matagrin
Jean-Claude Sagne

229

Septembre 1996 - tome XLV-4

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1996

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach
Administrateur : Gabrielle Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre



2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78 42 66 83 - FAX 78 37 23 82

n° 229 Lumière & Vie

Autorité et dissentiment
Du gouvernement de l'église

Consentement et dissentiment

"Malheur aux législateurs de législations impies, aux scribes de rescrits oppresseurs, qui refusent de rendre justice aux malheureux et frustrent de leur droit les pauvres de mon peuple".

Isaïe 10, 1-2

"On ne négocie pas les lois de la République, on les applique". Ce propos d'un de nos hommes politiques justifie le dissentiment. Identifiant l'autorité à la seule loi, l'orateur la réduit à être son instrument : elle ne jouit plus d'aucun écart avec la loi pour évaluer les modes de son application dans des situations inédites, toujours singulières. L'autorité n'assure plus alors la vocation qui est la sienne : promouvoir la non violence entre les membres d'un groupe, d'une cité, d'une nation ; favoriser la liberté et la responsabilité des citoyens. Ces tâches requièrent que les causes des conflits soient lucidement analysées, que ceux-ci soient raisonnablement négociés et rapidement résolus.

L'autorité croit spontanément que l'application de la loi suffit à bannir les injustices économiques, à soutenir les intérêts symboliques et à éloigner les conflits. Pour imposer le respect de la législation, elle dispose de la force. Mais l'autorité se leurre ; elle méconnaît que des lois votées par le Parlement et appliquées par décrets peuvent engendrer des privilèges indus et créer des injustices. Faute de courage ou de décision, l'autorité sacrifie son devoir de protéger les sans pouvoir et les sans voix, à l'idée abstraite de la

légalité qui est trop souvent un déni d'équité. Aussi le sentiment fort répandu que l'autorité travaille pour elle-même et non pour les citoyens n'est pas sans fondement. Elle dérive ainsi vers une sorte d'illégitimité. Le dissentiment la protège contre sa perversion potentielle, l'autoritarisme auquel conduit l'idolâtrie de la loi. Le dissentiment est une des formes légitimes du consentement social lorsque l'autorité tient son pouvoir d'un contrat démocratique.

Un événement récent en France, le drame des "sans papiers" de l'église Saint-Bernard à Paris, a suscité beaucoup d'émotion. Ce conflit a démontré que l'autorité politique ne tient pas sa seule raison de la stricte application de la loi, fût-elle votée par une majorité légitime. La loi n'a pas sa fin en elle-même, elle a pour but de favoriser la liberté et la dignité des citoyens en rendant concrètes les exigences de la justice. Si l'expérience établit qu'elle produit des effets inhumains, il est du devoir de l'autorité de prendre ses distances à son égard, de promouvoir une jurisprudence qui tienne compte des situations qu'une loi générale ne peut prévoir. Or, les conséquences cruelles des lois de 1993 et 1994 sur l'immigration sont désormais évidentes. L'éditorial du Monde *(Dim. -lundi 19 août 1996) les énumèrent : "D'un coup, des dizaines de milliers de personnes, installées depuis des années en France, ont basculé dans une clandestinité forcée : parents étrangers d'enfants français ; parents étrangers d'enfants nés en France mais qui ne sont plus Français ; conjoints étrangers de Français qui ne peuvent plus obtenir de titre de séjour ; conjoints ou parents d'étrangers "réguliers" qui se voient refuser la procédure du regroupement familial ; déboutés d'un droit d'asile désormais accordé au compte-gouttes. Prévu pour bloquer les flux migratoires — "l'immigration zéro", promettait alors M. Pasqua —, l'actuel dispositif a en premier lieu déstabilisé des populations entières".*

L'entêtement dans l'application d'une loi dont l'expérience signe son inhumanité caricature l'autorité. Réexaminer la loi ne serait pas faire preuve de lâcheté ou d'irresponsabilité comme l'ont dit certains de nos gouvernants, ce serait faire preuve d'honnêteté et de courage. La loi n'est jamais le dernier mot de l'équité. C'est celle-ci qu'en toutes circonstances l'autorité a charge de réaliser. Si elle y renonce et s'abaisse à d'autres intérêts, le dissentiment et la résistance sont les réponses ajustées à sa défaillance.

Ce cahier de Lumière et Vie *n'a pas pour objet d'étudier l'exercice de l'autorité publique. Il aurait été irresponsable cependant de ne pas mentionner un cas exemplaire de sa dérive illustrée par le drame des "sans papiers". D'autant que cet excès de légalisme n'est pas sans enseignement pour le gouvernement de l'église. L'autorité ecclésiastique n'est pas à l'abri des errements qui affectent l'autorité politique. Elle ne bénéficie aucunement d'un statut divin qui l'exonérerait de tout soupçon sur les raisons de ses décisions et rendrait vaine toute évaluation de leurs effets.*

Si elle jouissait d'un tel statut, le dissentiment n'aurait aucune légitimité, il serait révolte ou transgression sans finalité spirituelle ou chrétienne, il travaillerait à la défense d'intérêts particuliers ou à la conservation de privilèges indus, il ne rechercherait pas l'intérêt général : faire du peuple chrétien un témoin de l'Évangile. Si l'autorité n'est pas faillible dans sa mission de gouverner pour le bien de tous, dans sa vocation d'assurer l'équité, le dissentiment paraîtra illégitime. C'est sur l'horizon d'un consentement commun à la foi chrétienne que le dissentiment acquiert sa légitimité.

On ne saurait pousser à l'extrême l'analogie entre l'autorité politique et l'autorité ecclésiastique. Celle-là ne jouit d'aucune garantie divine, elle est dépendante de la légitimation populaire ; celle-ci s'appuie sur une mission symbolisée par l'imposition des mains lors de l'ordination épiscopale, elle ne se fonde pas sur la légitimation populaire, même si elle s'exerce au sein du peuple et pour le peuple.

L'analogie n'est cependant pas dénuée de raison. La garantie divine, dans l'ordre de la fidélité à l'enseignement évangélique, ne s'exerce pour l'autorité que négativement ; l'inspiration positive revient à l'ensemble du peuple chrétien, elle n'est nullement une propriété de ses responsables. Rien donc n'assure que l'autorité ecclésiastique, sauf sur de rares points de doctrine qui concerne la fidélité au Symbole apostolique, agisse pour le mieux et en accord avec sa vocation : veiller à ce que le peuple chrétien vive de l'Évangile et en témoigne dans des situations inédites.

L'autorité peut en effet porter davantage attention à la solidité de l'institué, à la stabilité de la loi, à la force de la tradition qu'à la situation effective des croyants. La faillibilité et l'erreur affectent son exercice dans l'église comme dans le domaine politique.

Le dissentiment est une assurance contre les dérives qui, le plus souvent autoritaires, méprisent les hommes sous prétexte de respect de la loi ou de la tradition. L'aphorisme de Jésus : "Le sabbat a été fait pour l'homme..." (Mc 2, 27) s'applique autant à l'église qu'aux institutions religieuses de son temps.

C'est en ce sens que s'orientent les articles de ce cahier. Paul Bony rappelle que dans l'Ancien Testament les prophètes furent des maîtres du dissentiment, non parce qu'ils s'opposaient par principe aux institutions royales et sacerdotales, mais parce que celles-ci se moquaient de la vocation d'Israël et travaillaient à leur profit immédiat. Bruno-Marie Duffé, élargissant la question à toute autorité, montre que sans pouvoir transcendant ou traditionnel, elle n'est cependant pas sans signification, et que si pouvoir il y a, elle le tient de sa légitimité ; celle-ci n'est assurée que par la poursuite de l'équité et du bien de tous sur la base d'un consentement démocratique. Il n'en va pas autrement dans l'église. Gabriel Matagrin, à partir de décisions concrètes de Paul VI, établit la justesse d'un dissentiment fondé sur l'analyse de leurs effets. La non-écoute des opinions publiques ou des conseillers a eu alors de graves conséquences pour la crédibilité de l'église. La tradition ne suffit pas à justifier la pertinence des décisions pontificales. Jean-Claude Sagne, pour sa part, étudie l'obéissance : elle ne trouve son régime adulte que sur fond potentiel de dissentiment, sinon l'autorité est idéalisée et le sujet se fait esclave ; il n'accède pas à la liberté des enfants de Dieu. Louis-Marie Chauvet, en conclusion de ce cahier, dans une étude fouillée du sacrement, souligne que ce dernier, loin de favoriser les dérives de l'autorité ecclésiastique, les limite et les contrecarre, en la mettant à sa juste place dans l'église. Elle n'a pas la maîtrise de l'origine.

Ces études appellent à la vigilance. Il ne faut cesser de se souvenir que la ruse suprême de l'autorité est d'invoquer les grands principes, le respect de la loi, le dévouement, le service, afin d'occulter consciemment ou non ses errements ou ses défaillances. Jean Giraudoux faisait remarquer non sans vérité : "Servir ! C'est la devise de ceux qui aiment commander".

Paul BONY

Prophétie(s) et dissentiment

"L'ancien Testament offre un étrange composé de gestion sociale : une autorité politique devant se conformer aux lois de l'Alliance, une autorité sacerdotale ayant pour fin de les transmettre et de les célébrer, une autorité prophétique dénonçant les déviances et les perversions des autorités reconnues, et cela au nom de la parole originaire qui soutient l'Alliance. La prophétie fut-elle un contre-pouvoir qui manifestait que l'institution sacrale ne pouvait par elle-même assurer son but ?".

Il est traditionnel en effet de représenter les prophètes comme des contestataires. Cela n'allait pourtant pas de soi quand on pense aux corporations prophétiques de l'ancien Orient, alliées du pouvoir royal [1]. Cela se vérifie même en Israël. Que l'on songe à l'histoire de Michée ben Yimla (IX[e] siècle), qu'un messager royal va guérir en lui disant : "*Voici les paroles des prophètes : d'une seule voix, elles annoncent du bien pour le roi. Que ta parole soit donc conforme à la*

1 Sur le prophétisme dans l'ancien Orient, dans l'environnement d'Israël, cf. l'article "Prophétisme" très documenté de L. RAMLOT, dans : **D.B.S**., VIII, Letouzey, Paris (1972), col 811-907. En particulier en ce qui concerne les prophètes de Mari, dont la forme oraculaire est la plus proche de celle des prophéties bibliques, l'auteur porte ce jugement : "Si les prophètes de Mari ont ici ou là, une critique ou une menace à formuler au roi, à qui sont destinés tous ces oracles, jamais ils n'entrent dans ces prophéties de malheur et cette critique fondamentale des prophètes hébreux" (col 896).

leur ! Annonce du bien". Michée répondit : *"Par la vie de YHWH, ce que YHWH me dira, c'est cela que je dirai"* (1 R 22, 13-14). Il a fallu donc du courage et de l'originalité aux prophètes bibliques pour se démarquer du comportement qui leur était assigné dans l'organigramme des pouvoirs politiques et religieux de leur temps. L'exemple le plus célèbre est celui d'Amos : *"Je n'était ni prophète ni fils de prophète : c'est YHWH qui m'a pris derrière le troupeau et qui m'a dit :Va, Prophétise contre mon peuple Israël"* (Am 7, 14-15). Déjà apparaissent ici plusieurs figures de la liberté prophétique : Amos est le prophète inattendu, il n'appartient pas à la corporation prophétique ; il ne relève d'aucune autre autorité que de celle de YHWH qui l'envoie ; il revendique "le droit d'ingérence" de la parole de YHWH face à un pouvoir politique qui voudrait la contenir soigneusement dans certaines limites, face à un pouvoir sacerdotal, qui se fait l'allié du pouvoir royal, dont il n'est que l'instrument trop fidèle parce qu'institué par lui.

Sur quels points, dans quels domaines, les prophètes ont-ils exprimé leur dissentiment ? D'abord, semble-t-il, à propos des choix fondamentaux qui devaient donner figure à Israël dans l'histoire : ils en voyaient plus lucidement les enjeux. Naturellement aussi, ils ont souvent dénoncé les dysfonctionnements des pouvoirs en place, religieux et politiques ; à la limite ils en exerceraient la suppléance. Mais ils ont su également prendre de la distance par rapport au mouvement prophétique lui-même dans la recherche d'une authentique parole de Dieu.

I

Dissentiment sur les enjeux

Un premier domaine où pourrait être situé le dissentiment prophétique, c'est celui de la perception des enjeux dans les choix fondamentaux pour la vie d'Israël, pour la fidélité à sa vocation de peuple élu, en alliance avec Dieu.

L'institution de la royauté

Avant de critiquer tel ou tel acte du pouvoir royal, les prophètes ont mis en question l'institution royale elle-même. Un essai précédent, celui de Gédéon et de son fils Abimélék (Jg 8, 22-23), avait tourné court. Dans le récit qu'il en fait, le livre des Juges met en scène la proclamation de l'apologue de Yotam : un véritable pamphlet de forme sapientielle, dénonçant la tyrannie d'une royauté inutile : l'ombre d'un buisson d'épines (Jg 9, 7-15). Un peu plus tard l'institution monarchique se présentera comme une nécessité urgente : il fallait unifier les tribus pour qu'elles puissent résister à l'expansion philistine. Des ghildes prophétiques ont entouré les premiers pas de Saül dans une sorte de soulèvement charismatique (1S 9-10). Samuel soutient les débuts de cette royauté naissante (1S 10-11). Nathan ira plus loin en annonçant à David que le dessein de Dieu à son égard est de fonder une dynastie (2S 7). Et pourtant la version antimonarchiste a laissé des traces. La position que les récits bibliques attribuent à Samuel est ambivalente : elle montre bien l'ambiguïté d'une institution à la fois souhaitable et dangereuse. L'opposition n'est plus alors seulement le fait d'une réaction de sagesse populaire ; elle s'exprime face aux enjeux "théologiques"que comporte l'institution d'une royauté humaine à l'égard d'un peuple qui ne se reconnaît finalement pas d'autre roi que YHWH. Va-t-il se donner un roi pour être un peuple comme les autres nations ? (1S 8, 5.19). N'y-a-t-il pas le risque d'obscurcir son identité de peuple de YHWH ? "Ce n'est pas toi (Samuel), qu'ils rejettent, c'est moi, ils ne veulent plus que je règne sur eux" (1S 8,7).

Le risque était d'autant plus grand que l'idéologie royale du Proche-Orient sacralisait la royauté. "La population lui reconnaît spontanément ce caractère : on en a l'écho dans les paroles de la femme de Téqoa [2] d'où les réticences du milieu prophétique". Ce sont les auteurs bibliques qui, dès le début, "démythologisent" et marquent les limites du caractère sacral de cette monarchie (Document J du Pentateuque, Succession de David), avant que le mouvement prophétique ne transforme peu à peu cette idéologie monarchique en théologie

---

2 2 S 14, 17-20 : "Mon seigneur le roi est aussi sage que l'ange de Dieu : il sait tout ce qui se passe sur la terre".

messianique"[3]. Cette distance, qui se creuse à l'égard de la royauté à l'instant même où elle se fonde, restera présente à la conscience d'Israël à travers les prophètes du nord surtout, comme l'atteste le livre d'Osée : "*Où donc est ton roi, pour qu'il te sauve dans toutes tes villes — et tes juges, eux dont tu disais : Donne-moi un roi et des chefs ? Je te donne un roi dans ma colère et dans ma fureur je le reprends*" (Os 13, 10-11). La raison de ce dissentiment est formulée juste auparavant, et elle est la même que celle qui est exprimée dans le récit de 1S 8 : l'illusion que le roi humain pourrait être le substitut de YHWH, unique sauveur : "*Moi, YHWH, je suis ton Dieu depuis le pays d'Egypte, et moi excepté, tu ne connais pas de Dieu, et de sauveur, il n'y en a point sauf moi*" (Os 13,4).

Dans le royaume de Juda, le jugement porté sur l'institution royale est différent : il n'y a pas de dissentiment préalable. Quand il y a critique (2 S 12 ; 1 R 11, 26-39), elle porte sur l'exercice du pouvoir, pas sur la réalité même de ce pouvoir : malgré les risques, il a été intégré. Cependant le dissentiment est d'autant plus remarquable qu'il s'exprime à l'égard d'une institution reconnue comme établie par le Seigneur lui-même. Et quand les prophètes de l'exil, Jérémie (avec réserve, Jr 23, 5-6) et Ezéchiel (avec plus de conviction, Ez 34) reprendront la figure royale de l'espérance, ce sera en insistant sur la transcendance du pastorat divin par rapport à cette royauté humaine, qui ne peut en être que l'instrument, jamais l'alibi ou l'écran. Ezéchiel ne donne même pas le titre de roi à ce nouveau David, mais seulement celui de prince *(nasî)* et il le remet parmi ses frères, "au milieu d'eux" : "*Moi, YHWH, je serai leur Dieu et mon serviteur David, sera prince au milieu d'eux*" (Ez 34, 24). On a sans doute ici l'écho de la loi du roi de Dt 17 : *"C'est du milieu de tes frères que tu prendras un roi pour l'établir à ta tête ; tu ne pourras pas mettre à ta tête un étranger, qui ne serait pas ton frère"* (Dt 17, 15) et ce roi devra écrire une copie de la *Torah* et l'étudier, pour l'observer, "*sans devenir orgueilleux devant ses frères ni s'écarter à droite ou à gauche du commandement, afin de prolonger, pour lui et ses fils, les jours de sa royauté au milieu d'Israël*" (Dt 17, 20) : ainsi sera sauf le statut fondamental d'appartenance à ce peuple dont il est le roi, non pas au-dessus, mais au milieu, avec la même soumission à la *Torah* qui les régit ensemble.

---

3 H. Cazelles, **Histoire politique d'Israël. Des origines à Alexandre le Grand**, Desclée, Paris 1982, p. 120.

La construction du temple

Il en va de même lorsqu'il s'agit de construire un temple. Le prophète Nathan perçoit l'ambiguïté du projet de David (2 S 7). Il l'approuve dans un premier temps, il l'en dissuade dans un second temps. Le changement de réponse correspond à l'écart entre l'avis spontané, conforme à la réussite royale de David et au fonctionnement normal de la royauté dans le Proche-Orient :le pouvoir royal se dote d'un temple de la divinité protectrice du royaume : "YHWH est avec toi", se contente de dire le prophète dans la première réaction, (7,3) — et la prise de conscience de la figure historique d'Israël dans son lien avec YHWH : Nathan fait alors le récit de l'histoire d'Israël depuis la sortie d'Egypte, à travers le désert, jusqu'à la terre promise, avant de donner et pour pouvoir donner sa réponse définitive (7, 5ss). On pourrait reprendre ici la formule de la demande de l'institution royale. La royauté d'Israël doit-elle se doter d'un temple comme les autres monarchies ? La construction du temple pourrait achever de manière "religieuse" la réussite de l'entrée dans la Terre promise : de la montagne du Sinaï à la montagne de Sion. Mais elle pourrait aussi en casser le mouvement et le sens. À la racine du dissentiment prophétique, il y a la conscience vive de la vocation d'Israël. Lui, moins qu'un autre, ne doit mettre sa confiance dans une demeure divine bâtie de main d'homme. YHWH rappelle comment tout au long de l'histoire précédente il a accompagné son peuple dans sa marche à travers le désert ; il campait sous une tente avec lui. C'est ainsi que, même après la sédentarisation, il reste préoccupé d'abord de cette solidarité de destin. Il va lui donner maintenant la figure d'une "maison" vivante, d'une dynastie, qui sera l'instrument de sa royauté et de sa présence salvatrice.

Finalement le temple sera construit, non par David mais par Salomon. L'école deutéronomique mettra dans la bouche du roi bâtisseur une prière, qui marque bien la transcendance de la véritable demeure divine par rapport à la maison terrestre que les hommes lui ont bâtie. Cette maison sera essentiellement le lieu de la prière, on n'y parle que de cela, pas un seul mot des sacrifices. Le peuple prie ici-bas, Dieu écoute au ciel. Le Salomon de l'école deutéronomique, d'inspiration prophétique, démythologise le temple à l'instant même où il le consacre : *"Est-ce que vraiment Dieu pourrait habiter sur la terre. Les cieux eux-mêmes et les cieux des cieux ne peuvent te contenir !*

Combien moins cette Maison que j'ai bâtie ! Sois attentif à la prière et à la supplication de ton serviteur" (1 R 8, 27-28).

Là encore, avant la dénonciation de tous les abus qui seront commis dans le temple (formalisme, syncrétisme du culte), le dissentiment prophétique porte sur la confiance à accorder à l'institution elle-même. Ce questionnement courra tout au long de l'histoire de la foi d'Israël. Même lorsqu'on aura rebâti cette Maison après le retour de l'exil — et cela sous le pressant appel des prophètes Aggée et Zacharie — on gardera le sens de cet écart : "*Ainsi parle YHWH : Le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle est donc la Maison que vous bâtirez pour moi ? Quel serait l'emplacement de mon lieu de repos ? De plus tous ces êtres, c'est ma main qui les a faits et ils sont à moi, tous ces êtres — oracle de YHWH — ; c'est vers celui-ci que je regarde : vers l'humilité, celui qui a l'esprit abattu, et qui tremble à ma parole*" (Is 66, 1-2). Distance prise à l'écart du temple signifie aussi distance prise par rapport aux sacrifices et à toute cette liturgie par laquelle on prétendrait enrichir le Seigneur de l'univers. Ce qui importe, c'est l'écoute religieuse de sa Parole. Ce thème et ce texte seront repris dans le discours d'Étienne comme base de sa contestation du temple de Jérusalem (Ac 7). Faisant cela, comme Jésus, il heurte de front le sacerdoce qui gère cette institution culturelle.

Le dissentiment prophétique en ces deux domaines majeurs de la vie d'Israël atteint deux figures fondamentales du pouvoir : la royauté, le sacerdoce. Il importe de remarquer que ce n'est pas un dissentiment absolu. Les prophètes ne disent pas que le roi avec ses ministres et son armée, que les prêtres avec leur temple et leurs sacrifices ne servent à rien et ne signifient rien dans le dessein de Dieu. Loin de là. Mais ils mettent en garde contre les dérives de l'institution, et surtout ils relativisent l'institution elle-même. Ce faisant, ils ont rendu possibles d'autres figures de la communauté du peuple de Dieu, quand la royauté et le temple auront disparu. Le dissentiment prophétique ouvre un espace à l'avenir en dénonçant les blocages. Spécialement, et c'est le point le plus important, en ce qui touche à l'identité même du peuple de Dieu. C'est en cela qu'ils sont "les veilleurs".

II

Dissentiment sur le fonctionnement

Les différents détenteurs des pouvoirs religieux et politiques tiennent la vedette parmi ceux que dénoncent les prophètes comme responsables de l'infidélité à l'alliance (syncrétisme, prostitution, rapine, violence, mensonge). Le peuple les suit, et c'est pourquoi leur responsabilité est si grave.

"*Guetteurs aveugles, chien muets*" : comment verraient-ils l'alarme ? (Is 56, 9-11). Cette carence est désastreuse. Si les prophètes mettent en cause une certaine valorisation — trop humaine — des pouvoirs institués dans le peuple de Dieu, ils n'en réclament pas moins un exercice authentique de leur autorité. Ils rappellent ceux qui les détiennent à la fidélité à leur mission spécifique. Autrement dit, ils ne reprochent pas aux prêtres d'être prêtres, ni aux rois d'être rois, mais de ne pas l'être selon la signification authentique de leur sacerdoce et de leur royauté. Le dissentiment porte sur l'intelligence qu'ils devraient avoir de leur autorité et de leur rôle.

Carence sacerdotale

L'importance vitale de "la connaissance de Dieu"

Les prophètes bibliques reconnaissent aux prêtres une fonction primordiale, plus importante que celle d'offrir les sacrifices : à savoir transmettre "la connaissance de Dieu" [4]. ***Le connaître***, c'est à la fois confesser ses hauts-faits libérateurs, ses "actes de justice" depuis l'Exode. Le reconnaître à travers cette histoire comme Dieu transcendant, libre, fidèle et saint : "connaître que Je Suis YHWH" ; et finalement le connaître de manière existentielle dans l'obéissance à sa *Torah,* qui permet de vivre en alliance avec lui, en participant à l'amour et à la fidélité qui le caractérisent lui-même. Or c'est l'apanage des fils de Lévi, c'est leur honneur, selon les Bénédictions de Moïse, que d'être les gardiens de cette tradition de foi et de fidélité, rôle mentionné avant celui

4 Cf. L. WISSER, **Jérémie, critique de la vie sociale** (Le Monde de la Bible) Labor et Fides, Genève 1982, p. 203-247.

de présenter les sacrifices : *"Ils ont gardé ta parole, ils veillent sur ton alliance, ils enseignent tes coutumes à Jacob, ta loi à Israël ; ils présentent le parfum à tes narines, l'holocauste sur ton autel"* (Dt 33, 9b-10). Lors de la célébration des fêtes, en particulier à la fête des Tentes (Dt 31, 9-13), lorsqu'on apporte en action de grâces les fruits de la terre promise (Dt 26) il faut rappeler cette histoire et proclamer cette loi [5].

Un sacerdoce qui oublie sa vocation

Or, selon le prophète Osée, les prêtres faillissent à leur vocation de transmettre cette connaissance. Les sacrifices leur rapportent davantage : "*Ils se repaissent du péché de mon peuple et sont avides de ses fautes*" (Os 4, 8). C'est pourquoi le prophète leur annonce un jugement du pareil au même : "*Puisque tu as repoussé la connaissance, je te repousserai et tu ne seras plus mon prêtre ; tu as oublié l'instruction (la* torah*) de ton Dieu, j'oublierai tes fils moi aussi"* (Os 4, 6) [6]. À une liturgie sacrificielle qui est jugée superficielle et entachée de trop grande assurance comme si l'on pouvait "cycler" la mort et la vie, le départ et le retour de YHWH, à la manière de Baal et du cycle des saisons, du jour et de la nuit (Os 6, 16), Osée oppose au chapitre 14 une liturgie qui consiste dans une confession de foi. C'est lui, le prophète qui, au nom du Seigneur, prend la direction de la liturgie authentique, supplante l'invitatoire des prêtres, et met dans la bouche des fidèles les paroles qui lui convient d'offrir en guise de sacrifices : "*Prenez avec vous des paroles et revenez à YHWH, dites-lui : "Tu enlèves toute faute, accepte ce qui est bon : en guise de taureaux nous t'offrirons en sacrifice les paroles de nos lèvres ; l'Assyrie ne peut nous sauver, nous ne monterons pas sur un cheval et nous ne dirons plus "notre Dieu" à l'ouvrage de nos mains, ô Toi par qui l'orphelin est pris en pitié"* (Os 14,2-4). Ainsi se manifestera cette connaissance de Dieu, que YHWH "*préfère aux holocaustes*" (Os 6,6).

---

5 Sur les fonctions du sacerdoce de l'ancien Israël et sur leur évolution, cf. J. AUNEAU, art. "Sacerdoce", dans **D.B.S.**, tome X, Paris 1985, col 1203-1254 , du même auteur, en plus bref · **Cahier Évangile** n° 70 : "Le sacerdoce dans la Bible", Paris Cerf (1990).

6 Jérémie, encore un siècle plus tard, reprochera aux prêtres le même manquement fondamental : "*Les prêtres ne disent pas : où est YHWH ? Ceux qui détiennent les directives divines ne me connaissent pas*" (Jr 2,8).

Une religion déformée

Non seulement les prêtres ne transmettent pas la "Connaissance de Dieu", mais ils la déforment. Les sécurités de la foi sont invoquées tout en acceptant une vie corrompue. De ce point de vue, prêtres et prophètes sont souvent mis dans le même sac, entendons les prophètes de métier, "les fonctionnaires de Dieu". On peut instruire leur "procès" en même temps : "*Attention ! que personne n'ait l'audace de se défendre, que personne ne conteste, que ni ton peuple ni toi, prêtre, n'ose plaider ! Tu trébucheras le jour, et le prophète aussi trébuchera avec toi la nuit*" (Osée 4, 4-5). C'est le même souci du profit qui corrompt ensemble, chefs, prêtres et prophètes de Jérusalem : "*Ses chefs jugent pour un pot-de-vin, ses prêtres enseignent pour un profit, ses prophètes pratiquent la divination pour de l'argent*" (Mi 3, 11a). Le plus grave en cette affaire est la déformation qu'ils font subir à la religion. Ceux-là même qui se comportent ainsi prétendent en même temps "*s'appuyer sur YHWH*", c'est-à-dire se présentent comme les hommes de la foi, "*en disant : YHWH n'est-il pas au milieu de nous ? Non le malheur ne viendra pas*" (Mi 3, 11b). Le reproche vise en premier lieu les prêtres qui, par le culte du Temple, entretiennent le sens de la présence de Dieu au milieu de son peuple. Or ils utilisent cette conviction à rebours de sa signification et de ses exigences. Ils en font un alibi de la conversion nécessaire. Le dogme de la présence divine est instrumentalisée au service d'une fausse sécurité : "*C'est ici le temple de YHWH, le temple de YHWH, le Temple de YHWH*" (Jr 7, 4). À la perversion de la conduite, les prêtres ajoutent la perversion de la foi. En la dénonçant Jérémie a signé son arrêt de mort (Jr 26, 8-9), parce qu'il est censé avoir touché à quelque chose de sacré et de vital pour la survie d'Israël. C'est dire l'importance de ce dissentiment : il est considéré comme un sacrilège.

Devant la carence et la déformation des prêtres en matière de "connaissance de Dieu, c'est encore un prophète qui se voit obligé de rafraîchir et d'entretenir la mémoire d'Israël : *"Mon peuple, **rappelle-toi** donc ce que tramait Balaaq, roi de Moab, ce que lui répondit Balaam, fils de Béor, le passage de Shittim à Guilgal, et **tu reconnaîtras** alors les actes de justices de YHWH"* (Mi 6, 5). *"Se souvenir"* pour *"connaître*" en vue *"d'écouter et d'obéir"*, c'est un leitmotiv du Deutéronome que reprend ici le livre de Michée. À la suite de ce rappel des actes sauveurs de YHWH le prophète parle comme

un prêtre, pour énoncer les directives divines au fidèle qui se présente au sanctuaire avec les intentions les plus "généreuses" en matière sacrificielle, mais à côté des véritables exigences divines : *"**On t'a fait connaître**, ô homme ce qui est bien, ce que le Seigneur exige de toi : rien d'autre que de respecter le droit, d'aimer avec fidélité et de marcher constamment avec ton Dieu"* (Mi 6, 8).

L'approfondissement prophétique de la connaissance de Dieu

Non seulement les prophètes rétablissent le souci primordial de la connaissance de Dieu, que les prêtres sont tentés d'oublier ; mais ils contribuent à un renouvellement et à un approfondissement de cette connaissance. À travers l'histoire de jugement et de grâce dont ils sont les hérauts et les interprètes, elle s'ouvre sur une révélation à venir. Quand Osée annonce le retour en grâce de l'épouse infidèle, sous la figure des fiançailles pour lesquelles le Seigneur apporte en dot "justice et droit, amour et tendresse", il peut alors proclamer : *"Je te fiancerai à moi par la fidélité **et tu connaîtras YHWH"*** (Os 2, 20). "*Tu connaîtras*", au futur : à la fois parce qu'Israël sera enfin équipé intérieurement pour connaître d'une connaissance existentielle, et parce que YHWH se sera révélé de façon inédite dans cet événement. Voici que la connaissance de Dieu n'est plus à chercher dans le passé, elle se profile sous une figure de l'avenir. Elle ne sera pas encore advenue, tant que n'aura pas été vécu tout ce drame d'amour, de prostitution, de jugement, de pardon au-delà de toute infidélité. Alors YHWH apparaîtra pour ce qu'il est vraiment : Ezéchiel a exalté cette révélation et cette "sanctification du Nom" au-delà de toute imagination dans l'histoire de jugement et de salut dont Jérusalem aura été la partenaire. Sans les prophètes, il n'y aurait pas cet au-delà eschatologique de la connaissance de Dieu, que les apocalypses ont située dans le ciel, mais que le Nouveau Testament aura l'audace de reconnaître dans l'histoire du Crucifié. *"Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que Je Suis"* (Jn 8, 28).

La carence royale

L'importance de la fonction royale

On a dit plus haut le rôle joué par le mouvement prophétique à l'égard de la royauté en Israël et plus particulièrement envers la royauté davidique. On pourrait le résumer en disant "soutien critique". Le titre de "bergers" donné aux rois en Israël comme dans tout l'ancien Orient suffit à dire l'estime et le sens que reçoit leur fonction, y compris chez les prophètes. Le roi tient une place maîtresse au service du "droit et de la justice". Il est une sorte de médiateur entre la divinité et le peuple. "*Rends-toi au palais du roi Juda, et là tu prononceras ces paroles : Écoute ce que dit YHWH, roi de Juda, toi qui sièges sur le trône de David ! Écoutez, toi, tes fonctionnaires et ton peuple qui passez par ces portes. Voici ce que dit YHWH : exercez le droit et la justice ; délivrez celui que l'on exploite de l'oppresseur ! Ne malmenez pas l'étranger, l'orphelin et la veuve, ne commettez pas de violences envers eux, ne tuez pas des innocents en ce lieu*" (Jr 22, 1-3).

L'intervention des prophètes dans le champ social et le champ politique [7]

Ce rôle dans le domaine de la justice n'est pas considéré comme extérieur à ce qui serait spécifique au peuple de Dieu ; comme si la dimension religieuse était assurée par les prêtres et les prophètes et la dimension "temporelle", sociale, économique, politique, par les rois. Car nous sommes alors dans une société intégrée. Surtout, la dimension sociale (l'exercice de la justice) est en relation directe avec la dimension religieuse. Il n'en va pas de même dans nos sociétés sécularisées. Mais, sous d'autres figures, la relation au social et au politique, est toujours une dimension essentielle à la manifestation de la foi au Dieu biblique dans sa vérité. C'est pourquoi, aux yeux des prophètes, le gouvernement royal manifeste ou obscurcit l'identité de ce peuple comme peuple de YHWH.

De même la pratique politique, d'alliance, de soumission ou d'indépendance à l'égard des grandes puissances fait aussi l'objet d'ac-

---

7 Cf. L. RAMLOT, art. cit col. 1050 ss.

cord ou de dissentiment de la part des prophètes en fonction de ce que cette politique révèle de la conscience que l'on a, à telle ou telle époque, dans telle ou telle circonstance, de l'identité religieuse de ce peuple. De toutes manières, les prophètes ne peuvent pas tenir pour innocents les choix de cette politique. Les prophètes interviennent dans le champ politique et pas seulement dans le champ social. Ils ne sont pas tous d'accord entre eux, ils ne portent pas tous le même jugement sur les événements : Élisée a soutenu la révolution sanglante de Jéhu (2 R9), Osée, un siècle après, la désapprouve et y voit un motif de jugement (Os 1, 4). Le prophète Jonas du VIIIe siècle voit dans la politique expansionniste de Jéroboam II un signe de la compassion de YHWH pour son peuple opprimé (2R 15, 25). Amos voit dans la réalisation de ce grand Israël l'expression d'un orgueil coupable (Am 6, 13-14). Par fidélité à la même foi yahviste, Isaïe soutient la résistance d'Ézéchias à Sennachérib (mais à condition que ce soit sans la recherche de l'alliance égyptienne, en s'en remettant à la protection du seul Dieu saint dans une vie de foi et de justice, Is 30-31), et Jérémie prêche la soumission à Babylone pour éviter le désastre de Juda, en sachant qu'au-delà des péripéties politiques, l'avenir de ce peuple est dans la conversion — ce que pourrait masquer l'illusion d'une résistance politique qui, d'ailleurs, n'a pas les moyens de ses projets.

Le champ politique intéresse donc les prophètes, parce que là aussi se joue la fidélité au Dieu de l'Alliance. On peut penser que leurs interventions en ce domaine (surtout celle d'Isaïe) ne sont pas totalement libérées d'une conception sacrale (pas de chars et de chevaux, pas d'alliances diplomatiques), ou bien on leur fait hommage d'une "politique de la foi" en pensant que c'était aussi une politique "réaliste". En réalité, ce qui cherche à se dire à travers ces interventions, c'est la critique d'un détournement, et de l'idolâtrie sous-jacente, quand cette politique remet l'avenir du peuple de Dieu à d'autres instances que celles de la foi et de la justice [8].

---

8 La question vaut la peine d'être étudiée à partir de : F. Goncalves, **L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne**, Louvain-la-Neuve, 1986. Cf. aussi R. Martin-Achard, "Les prophètes et la politique", dans . **Les prophètes et les livres prophétiques** (PBSB), Paris 1985, p. 88-94. On peut d'ailleurs se demander si le même problème ne se pose pas aujourd'hui sous d'autres figures Il ne s'agit pas de renoncer à la responsabilité humaine d'organiser le monde, mais de ne pas substituer les seules techniques jugées immédiatement efficaces aux démarches plus coûteuses d'un respect de l'absolu qui se présente sous le visage de l'autre (peuples ou individus).

Carence et dépassement

Peu de rois ont donné une vraie satisfaction à l'idéal yahviste de la royauté : on pourrait dire aucun dans le royaume du Nord, et seulement quelques exceptions dans le royaume de Juda : Josaphat, Ezéchias (?) et Josias. Osée fait le procès des *pronunciamientos* (Os 7, 3-7). Isaïe reproche à Achaz son manque de foi et il n'hésite pas à critiquer le gouvernement du réformateur Ézéchias pour la recherche de l'alliance égyptienne, où il voit une véritable idolâtrie (Is 30-31). Jérémie a laissé un livret impitoyable (Jr 21, 1-23, 6) sur les derniers rois de Juda. Seul Josias a trouvé grâce à ses yeux, en raison de son sens de la justice : il a réalisé l'idéal royal d'être le défenseur des pauvres ; il a manifesté par là une véritable connaissance de Dieu (Jr 22, 16). Joyaqim au contraire s'est illustré par la violence sanguinaire, par son luxe et par son injustice sociale ; il mérite l'enterrement d'un âne. Joyakin est un pantin (Jr 22, 28). Sédécias porte mal son nom *("YHWH ma justice")*. La vivacité de la critique est révélatrice de l'espérance déçue.

Malgré ces échecs, ou à cause d'eux, on n'a cessé dans le royaume de Juda de projeter dans l'avenir la figure idéale du roi selon le cœur de Dieu. Les hauts-lieux bibliques de cette espérance sont bien connus (Is 7, 14 ; 9, 1-6 ; 11, 1-9 ; Ps 72). Ils attendent beaucoup de cette dynastie (messianisme de lignée) ou de ce roi idéal (un "messie" individuel), en matière de justice, de paix, de fidélité religieuse. Il est difficile de dire quelle a été exactement la part des prophètes dans la production de ces textes messianiques. Il faut bien que leur idéologie ne leur soit pas étrangère pour qu'ils aient été incorporés à leurs livres. Mais les sages de la cour et les chantres des intronisations royales, parmi lesquels il pouvait y avoir des prophètes, sont sans doute les premiers responsables de ces créations littéraires.

Suppléance prophétique ?

La carence royale n'a pas seulement donné lieu à la projection d'une figure royale idéale, elle a contribué à jeter le manteau du roi sur les épaules du prophète. On assiste en effet, au tournant de l'exil, à la relève de l'institution royale par la figure prophétique. Cela est particulièrement visible dans le premier chapitre

du livre de Jérémie. Le prophète est "institué - sur les nations et les royaumes pour arracher et renverser, ruiner et détruire, bâtir et planter" (Jr 1, 9). On parle ici de l'investiture du prophète Jérémie comme on parlerait d'une investiture royale.

Ezéchiel à son tour fait le procès des mauvais bergers, les rois, qui ont profité du troupeau au lieu de le servir et qui l'ont entraîné à l'écart, dans l'idolâtrie, hors des chemins de fidélité et de salut. La conclusion normale semble être en un premier temps qu'il ne doit plus y avoir de berger humain sur Israël : c'est trop dangereux ; c'est YHWH en personne qui prendra à sa charge immédiate le pastorat de son peuple. Et pourtant Ézéchiel ne peut s'empêcher de faire surgir encore un pasteur humain, un nouveau David, qui réconciliera sous sa houlette les deux royaumes d'Israël et de Juda. L'oscillation entre ces deux figures de l'espérance (YHWH seul berger, David berger) tient sans doute au désir de ne rien laisser tomber des données de la tradition. La prophétie de Nathan continue de s'imposer, mais de plus en plus à l'ombre du pastorat divin. Même après l'exil, dans le livret des ch 4-5 de Michée, l'espérance du rétablissement comporte cette figure du nouveau David, qui sortira de Bethléem pour illustrer à nouveau le choix divin des plus petits, qui fera paître son troupeau revêtu de la force de YHWH, avec la majesté de YHWH son Dieu ; il assurera la sécurité de son peuple, il sera la paix (Mi 5, 1-5). Il est cependant frappant que, pas davantage que chez Ézéchiel, on ne lui donne le titre de roi. C'est YHWH qui "régnera sur eux sur la montagne de Sion" (Mi 4, 7).

III

Dissentiment et auto-critique

Plus avance l'histoire d'Israël, plus les prophètes prennent conscience que cette histoire est dirigée par la parole de YHWH. Parole divine qui est perçue et recherchée non plus seulement comme réponse occasionnelle à des consultations individuelles auprès d'un sanctuaire réputé, mais comme la figure de l'initiative divine qui mène l'histoire de ce peuple dans son ensemble, comme parole de jugement et de salut, de manière indissociable. Cette parole est

inscrite au fronton du livre de Jérémie, sous le symbole de l'amandier (Jr 1, 11-12). Accéder à cette compréhension de la parole de Dieu est vital pour Israël, puisqu'il vit de cette parole. Raison de plus pour s'assurer de son authenticité.

Solidarité dans la recherche de la Parole

Jérémie et Ezéchiel étaient prêtres. Et il y avait bien des passerelles entre la parole des prophètes *(davar)*, la parole des prêtres *(torah)* et la parole des sages, gens de la cour *('éçah)* (Jr 18, 18). Ces trois milieux communiquent. Il serait simpliste de les opposer par principe. La Parole n'est la propriété de personne. La *torah* des prêtres a besoin d'être actualisée et renouvelée par la perception que les prophètes ont de la nouveauté de l'événement et des situations ; le conseil des sages a besoin de recevoir le souffle de la foi inspirée par les prophètes au-delà d'une vision trop immédiate de la réussite (Is 52, 13). Mais les prophètes ont aussi à s'insérer dans le courant de la grande tradition de "connaissance de Dieu", entretenue par les cercles lévitiques ; plusieurs d'entre eux, surtout les prophètes du nord comme Osée, en étaient très proches ; et c'est bien souvent les traditions sapientiales qui ont donné à la parole des prophètes un certain mordant, pour mettre au jour l'illogisme de comportements contraires aux données les plus élémentaires de la création, qui, elle aussi, livre à sa manière une parole de Dieu (on pensera, par exemple, aux comparaisons d'Amos 6, 12, d'Isaïe 1, 2-3 ; 28, 27-29 ou de Jérémie 8, 7, quand ils dénoncent des comportements "insensés").

Prophètes et prophètes

Le dissentiment dont nous avons parlé précédemment ne se manifeste pas seulement entre prophètes et prêtres, entre prophètes et rois. Mais il y a dissentiment aussi entre prophètes et prophètes. Le prophète Michée du VIII[e] siècle, met en scène ces prophètes qui n'ont aucune distance par rapport aux aspirations et aux conceptions de la religion populaire. Ils abondent dans le même sens. Ils accusent Michée de tenir un discours "différent", qui annonce le jugement ; il est donc censé prendre parti contre la tradition et "la religion". Ils prétendent au contraire que "l'orage ne viendra pas"

(Mi 2,6). C'est impossible, vu le sentiment du peuple érigé en dogme : "*Que dit-on parmi le peuple de Jacob ? On dit : YHWH aurait-il perdu patience ? Est-ce bien là sa manière d'agir" (Mi 2, 7)*. Autrement dit, la foi en la patience de YHWH nous interdit de redouter le jugement. Michée manquerait de foi ! Mais il leur retourne le compliment : c'est eux qui délirent, en faisant fonctionner la prophétie à coup de boisson ; ils s'enivrent et ils enivrent : "*Car si un homme vient qui court après, le vent, qui profère des mensonges et qui dit : "Oui, pour toi je vais délirer, distiller du bon vin, des boissons enivrantes, cet-homme-là devient le distillateur de délires, pour tout ce peuple !*" (Mi 3,11).

Ceux que nous dénommons aujourd'hui les faux prophètes se présentaient bel et bien avec la même compétence d'inspirés et la même forme oraculaire de "parole de messager" que les "vrais" prophètes : "ainsi parle YHWH". Qui va les départager ? un autre pouvoir ? par exemple l'autorité sacerdotale ? On ne voit jamais surgir une telle instance. Ou si elle est sollicitée une fois, comme il arrive dans l'histoire de Jérémie, c'est manifestement sous la forme d'une contrainte extérieure, aucunement sous la forme d'un débat qui apporterait des arguments. Jérémie écrivait aux exilés, pour leur dire qu'il était vain de se bercer d'illusions sur un retour rapide de Babylone ; un certain Shemayahou proférait parmi les déportés des oracles exactement contraires. Qui disait vraiment la parole de Dieu ? La réaction de Shemayahou ne pose pas cette question : dans son nationalisme béat il est sûr de son bon droit ; il réclame seulement du prêtre Cefanya, chargé de maintenir l'ordre dans le Temple, de faire taire ce trublion de Jérémie ; c'est l'argument d'autorité pur et simple : "c*'est YHWH qui t'a installé, à la place du prêtre Yehoyada, comme prêtre responsable, dans le temple, de tout homme qui divague et vaticine — tu dois les attacher au pilori et au carcan — et tu ne fulmines pas contre Jérémie d'Anatoth qui vaticine parmi vous ! Il vient de nous écrire à Babylone : ce sera long ! Construisez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits*" (Jr 29, 26-28).

Jérémie a été affronté très durement à cette contestation de son ministère prophétique par la masse des autres prophètes. Il a été conduit à se donner des repères : pour les oracles de salut, il convient d'attendre leur réalisation pour voir si l'on avait à faire à de vraies paroles de Dieu ; mais pour les oracles de jugement, point

n'est besoin d'attendre leur réalisation : du moment qu'ils se fondent sur la dénonciation du péché et l'appel à la conversion, ils peuvent d'emblée être tenus pour authentiques. Tel est le critère mis en avant dans le débat avec Hananiah sur le joug du roi de Babylone (Jr 27-28, spécialement 27, 8-9). Ce critère est renforcé par l'argument de la tradition prophétique qui depuis longtemps tient ce même langage (Jr 28, 8). Devant le succès et la prolifération des paroles prophétiques suspectes, le Deutéronome propose comme Jérémie le critère de la réalisation des prophéties de bonheur (Dt 18, 22) et devant les séducteurs de cultes contaminés, il avance le critère de la fidélité à la foi yahviste à l'encontre du prestige des signes et des prodiges (Dt 13, 2-4).

Autocritique

La dissidence prophétique s'institue donc au sein même de ce qui se présente comme "parole de Dieu". Jérémie s'en prend à ces prophètes qui n'ont qu'à remuer la langue pour dire "Ainsi parle YHWH", sans aucune critique de ce qui leur vient à l'esprit, sans se demander s'ils ont vraiment assisté au conseil de YHWH. S'ils l'avaient fait, ils n'auraient pas des paroles aussi légères ; ils ne se copieraient pas les uns les autres avec un pareil conformisme ; ils se préoccuperaient davantage d'appeler le peuple à la conversion (Jr 23, 9-32). Jérémie lui-même a été conduit à faire le tri entre ce qui, dans sa bouche, était vraiment parole de Dieu et ce qui en était la caricature, parce que trop marqué au coin de son impatience et de son amertume. Telle est la conversion intérieure et personnelle qui lui est demandée, s'il veut continuer d'être prophète de YHWH. En substance il lui est dit : "convertis-toi et ils se convertiront" (Jr 15, 19). Ce n'est pas seulement une conversion morale, c'est une conversion théologale : conversion à une Parole qui est toujours au-delà de ce que nous en saisissons.

Entre tradition et nouveauté

Dans ce travail d'accueil de la parole de Dieu, les prophètes ont été conduits non pas à répéter la tradition, mais à l'actualiser. Ils ont opéré une sortie du monde sacral. Isaïe "cisaille", par un «***"si"*** *vous ne croyez pas, vous ne tiendrez pas*», une assurance qui ferait fi de la responsabilité humaine. Et chez lui, cette foi en YHWH va de pair avec la justice (Is 28, 16). Les prophètes ont opéré une sortie du passé ; ils sont entre tradition et nouveauté. Ils ne s'appuient sur le passé traditionnel que pour projeter les figures de l'avenir et, par là, encourager la fidélité du moment présent. Et ils n'hésitent pas à présenter événements et personnages du passé sous des figures non conformes, pour renvoyer leurs contemporains à une autre image que celle qu'ils se font d'eux-mêmes en se projetant dans leurs ancêtres. Ainsi fait Amos quand il présente la sortie d'Égypte comme un cas parmi d'autres des migrations de peuples que dirige YHWH (Am 9, 7). Ainsi fait Osée quand il présente Jacob sous la figure du transfuge qui, pour une femme, quitte la terre promise, tandis que par un prophète Israël fut gardé (Os 12, 14). Les prophètes ne rivent pas non plus leurs auditeurs au passé si merveilleux soient-ils. L'Exode, dit le prophète de la Consolation : on ne s'en souviendra plus devant la merveille que YHWH va "créer" aujourd'hui. "*Ne vous souvenez plus des premiers événements, ne ressassez plus les faits d'autrefois. Voici que moi je vais faire du neuf qui déjà bourgeonne ; ne le reconnaîtrez-vous pas ?*" (Is 43, 16-18). Aussi faut-il souligner que les figures de l'avenir sont seulement pressenties ; le recours aux événements du passé, confessés comme actes de Dieu en faveur de son peuple, n'est pas fait pour filmer un avenir qui ne serait qu'une répétition, mais pour garantir un accomplissement qui dépassera toute représentation. Ce qu'atteste la Tradition, ce ne sont pas les formes du futur, mais la fidélité de Dieu qui le réalisera. "L'amour jaloux de YHWH fera cela" (Is 9,6).

*
* *

Le dissentiment prophétique a-t-il constitué un "contre-pouvoir" ? Dans un milieu culturel où la parole avait tant d'efficacité, les interventions des prophètes avaient certainement du poids. Les prophètes sont les médias de ce temps. C'est pourquoi le pou-

voir politique cherche à domestiquer les corporations prophétiques à son profit. Et qu'un prophète, qui ne sort pas du milieu, ose parler différemment, il est aussitôt traité de "conspirateur" [9], dénoncé comme tel au pouvoir royal (Am 7,10) et expulsé (Am 7) ou obligé de s'enfuir à l'étranger, avec le risque d'être extradé (Jr 26, 20-24). Mais ce simple constat sociologique ne rendrait pas compte de la signification fondamentale de l'envoi des prophètes. Car les prophètes bibliques se présentent bel et bien comme des envoyés, dont l'autorité ne relève que du Dieu qui les envoie. Ce n'est certes pas une raison pour opposer institution et prophétie. Les prophètes eux-mêmes s'arc-boutent à la tradition de foi d'Israël transmise par les prêtres ; ils reconnaissent la place du roi choisi par le Seigneur, même quand la dynastie semble avoir fait long feu. Les prophètes ne se substituent pas aux autres autorités : la leur n'est pas du même ordre. Même si nous avons été amenés à parler en termes de suppléance, c'était soit à cause des circonstances qui avaient enlevé à Israël tout autre pouvoir politique ou religieux en exercice (le temps de l'exil) — il faudrait cependant mentionner le rôle des "anciens" —, soit en un sens "métaphorique" pour dire qu'ils rappelaient au sacerdoce le véritable culte et à la royauté le pastorat divin dont elle était seulement une expression visible. Mais le fait qu'à côté des autorités instituées la Parole fasse constamment surgir des prophètes rappelle en permanence à ce peuple qu'il ne "possède" pas ce qui lui a pourtant été "donné".

Paul BONY
Institut de Sciences et Théologie des Religions
Marseille

9 Déjà la même critique avait été élevée par Achab contre Elie le Teshbite (1 R 18,17).

Théophilyon

Revue des Facultés de Théologie et
de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon

Théophilyon est une revue **interdisciplinaire.** Alors qu'en France, la théologie est enfermée dans un ghetto, ignorée de la plupart des Universités d'État, les sciences humaines s'interrogent de plus en plus sur le religieux ; l'histoire religieuse connaît un succès grandissant, les philosophes notent un retour de la métaphysique. Un dialogue entre toutes les disciplines qui réfléchissent sur ce sujet apparaît donc nécessaire. *Théophilyon* a pour ambition de jouer le rôle de passerelle entre les chercheurs de divers horizons.

Théophilyon montre les points forts de la recherche à Lyon, et plus généralement, dans le Sud-Est. Théophilyon est, par conséquent, une **vitrine du dynamisme intellectuel** de cette région, et lui donne sa place dans le paysage culturel européen.

Théophilyon s'adresse à tous ceux qui s'intéressent à de tels sujets, en France, en Europe ou dans le monde.

Sommaire du N° 1 - Janvier 1996

- **Dossier** ***«Image et vérité»***
  - *. Une image de la vérité ? Le dogme de l'icône au deuxième concile de Nicée (787)*
  - *. Ontologie de l'image et phénoménologie de la vérité (à la lumière de H.U. von Balthasar)*
  - *. Autorité, vérité et société démocratique*
  - *. Renouveau des théologies de l'image*
- **Mélanges**
  - *. Identité humaine et présentation de Dieu*
  - *. Image et vérité au Moyen Age : le Lirema*
- **Bulletins bibliographiques**
  - *. La collection Sources Chrétiennes*
  - *. Repères bibliographiques en missiologie*
  - *. Les publications de Profac*
- **Chroniques régionales**
  - *. Le centre de La Baume à Aix-en-Provence*
  - *. Soutenances de thèses*

Sommaire du N° 2 - Juin 1996

- **Dossier** ***«Positions de l'histoire»***
  - *. Histoire religieuse du XXe siècle et discours sur la foi*
  - *. Kant et l'idée de paix perpétuelle*
  - *. Théologie et histoire : questions épistémologiques*
  - *. Quand la réflexion théologique passe par l'histoire*
  - *. De l'histoire à la théologie*
- **Mélanges**
  - *. L'homme réconcilié : le salut chez S. Grégoire de Nazianze*
  - *. L'histoire : Pourquoi, vers quoi ?*
  - *. Lirema (suite)*
- **Bulletins bibliographiques**
  - *. Histoire et théologie*
- **Chroniques régionales**
  - *. L'ISTR à Marseille*

Le numéro : 120 F — Abonnement : 200 F

Faculté de Théologie - 25 rue du Plat - 69288 Lyon Cedex 02

Bruno-Marie DUFFÉ

À la recherche d'une autorité perdue
ou la quête moderne de l'auteur

Deux constantes semblent marquer l'opinion et les débats contemporains, dans la société civile comme dans l'Église catholique romaine, quand on aborde la question sensible de l'autorité.

D'une part, il est fréquent de confondre autorité et pouvoir, comme si l'un et l'autre se justifiaient en permanence : le pouvoir s'exerçant évidemment au nom de l'autorité qu'il visibilise et l'autorité réclamant nécessairement un pouvoir c'est-à-dire une instance politique. Et c'est sans doute lorsque le pouvoir décide, sanctionne et exerce éventuellement la contrainte, physique ou morale, qui lui est inhérente, que certains sujets en viennent à l'interroger : au nom de quoi, de qui, la décision peut-elle s'imposer comme une loi ?

D'autre part, tout se passe comme si la critique aussi bien que la fascination du pouvoir révélait indirectement l'aspiration contemporaine à trouver — re-trouver ? — une autorité qui parle, qui parle enfin, pourrait-on dire, et active des références communes qui semblent faire défaut dans un contexte qualifié par les uns de relativiste, par d'autres de multiculturel…

Le divorce est-il consommé entre le pouvoir et l'autorité, dans nos sociétés occidentales qui demeurent toujours en quête d'un fon-

dement ou d'un référent ultime pour assurer la crédibilité du système démocratique ? Et dans une Église catholique qui réaffirme, dans les discours et les décisions de son Magistère romain, ne pas devoir sacrifier à l'opinion démocratique, mais qui ne peut néanmoins faire comme si cette régulation de l'opinion et du pouvoir n'existait pas.

Comment s'y prendre pour réinterpréter ce couple qui n'est jamais réductible à la seule "gestion des différences ou des conflits" —constitutifs de la vie communautaire —, mais qui ouvre, d'un côté, sur le versant des sources et du sens (autorité) et de l'autre, sur le versant du devenir de notre existence commune (pouvoir) sachant que l'on puise sans cesse dans les deux testaments de la conviction et de l'expérience pour penser la légitimation de nos institutions, le "au nom de" qui doit finalement emporter l'adhésion. Sans doute la mise en perspective de certains éclairages philosophiques et anthropologiques permettent-ils de redéployer les enjeux d'un Magistère ecclésial qui ne soit pas confondu ni ne se confonde lui-même, par l'acte (décision) et par le discours (enseignement) avec l'autorité dont il a mission de garder la mémoire : l'autorité d'une Parole librement offerte et qui, en cela même, change l'histoire.

I

Sur une trinité en dérive

Si l'on en croit les travaux de Hannah Arendt à propos des temps modernes, il y a lieu de parler, comme de l'un des phénomènes dominants, d'une "perte de l'*autorité*", elle-même liée, selon cet auteur, à la "perte de la *tradition* et de la *religion*" — dans l'acception large où ce dernier terme exprime la représentation du lien entre l'homme, le monde et l'absolu ou la transcendance.

"Historiquement, dit Hannah Arendt, nous pouvons dire que la disparition de l'autorité est simplement la phase finale, quoique décisive, d'une évolution qui, pendant des siècles, a sapé principalement la religion et la tradition. De la tradition, de la religion et de l'autorité, c'est l'autorité qui s'est montré l'élément le plus stable. Cependant, avec la disparition de l'autorité, le doute général de l'époque moderne a envahi également le domaine politique où les choses non seu-

lement trouvent une expression plus radicale mais acquièrent une réalité propre à ce domaine" [1].

Précisons immédiatement que dans l'esprit de cet auteur, le politique est à entendre comme le lieu humain par excellence, en tant qu'*espace* communautaire où le sujet apparaît devant l'autre par la parole (débat) et par l'action (engagement historique). Quant à la tradition, il importe de la comprendre ici comme le système représentatif qui relie, à travers le temps historique, les générations et les acteurs, autour d'une référence commune, laquelle fait signe du côté des origines. La thèse pourra sembler paradoxale, voire contestable, si on l'inscrit en contre-point des affirmations récentes concernant le "retour du religieux", sur fond de sécularisation. Elle présente néanmoins l'intérêt non négligeable de rouvrir la question de l'autorité dans son rapport au *temps*, d'une part, et dans ce rapport symbolique délicat qui articule le pouvoir et la référence communautaire ultime ou déterminante — souvent dénommé "acte fondateur" — d'autre part.

Si l'autorité a à voir avec le temps et, plus directement, avec le temps des commencements, on pourrait se demander si la question actuelle des rapports entre autorité et pouvoir ne concerne pas, pour une part, le traitement moderne du passé, des sources (de nos représentations comme de nos convictions) et de l'histoire. En clair, à privilégier le présent, ce qui se donne à voir dans l'instant, dans l'événement ou dans le texte fugitif des images, il n'est pas sûr que l'accès à l'amont, ce qui précisément fonde ou inspire l'acte ou la parole, soit aisé. Pour reprendre, sur ce point, la belle réflexion d'André Dumas :

"Il y a autorité là où il y a un auteur qui s'exprime. L'autorité n'est pas à lier d'abord à une contrainte, ni à un pouvoir, mais à l'expression courageuse d'une personne. Si dans le climat nietzschéen que j'ai évoqué, il y a flux d'un devenir et non pas autorité d'une vérité, n'est-ce-pas pour la raison fondamentale qu'il n'y a plus d'auteur ?" [2]

Contribuer à penser l'autorité, sur fond de surdétermination du pouvoir — vécue sur le mode de la séduction ou de la répulsion —, c'est

1 Hannah ARENDT, **La crise de la culture**, Traduction française Gallimard (Idées) Paris, 1972, p. 124.
2 André DUMAS "Pluralité des interprétations et autorité", in **Le déplacement de la Théologie**, Beauchesne (Point Théologique 21) Paris 1977, p. 75-76.

donc peut-être poser ou reposer la question de l'auteur : s'intéresser à celui dont on se réclame ou qui, par son acte, a ouvert l'histoire dans laquelle, aujourd'hui encore, on s'inscrit. Or, le caractère, essentiellement religieux de l'autorité, tient, selon Arendt, au fait que, dans la tradition occidentale, elle est liée au "caractère sacré" de la fondation. Le fondateur (libérateur, héros ou sauveur) "édifie (par son acte) la pierre d'angle, fonde pour l'éternité" (H. Arendt, *op. cit.* p. 160). L'activité politique apparaît, du coup, comme une activité "religieuse" dans la mesure où, en Grèce et sans doute plus encore à Rome, l'initiative de l'acteur-fondateur offre un passé qui rend le présent possible et établit un lien entre les générations, sur la base de cette édification qui, *stricto sensu*, demeure. Que l'accent soit mis sur l'action (comme chez les Grecs) ou sur la cité (comme à Rome), ce qui nous intéresse ici, dans le propos de Hannah Arendt, ce sont les incidences touchant à la signification de l'autorité et du pouvoir, dans ce contexte culturel.

"C'est dans ce contexte (gréco-romain) que sont originellement apparus le mot et le concept d'autorité. Le mot **auctoritas** *dérive du latin* **augere**, *"augmenter", et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment, c'est la fondation.*

(...)

L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des **auctores imperii Romani conditoresque**, *selon la formule de Pline, de l'autorité des fondateurs qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir* **(potestas)**, *avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants"* (H. Arendt, *ibidem*, p. 160-161).

De cette manière de concevoir l'autorité, on pourra tirer trois implications majeures, sur les rapports entre autorité et pouvoir.

a) Si le pouvoir s'affirme dans le présent, l'autorité s'enracine dans le passé.

b) Si l'autorité se définit comme une mémoire et une amplification de la fondation, elle fait signe, du même coup, et de manière permanente, vers l'acte premier que constitue la fondation.

c) Si les vivants revendiquent une autorité, ils ne peuvent le faire qu'en s'inscrivant eux-mêmes dans une histoire — entendue ici comme

histoire-racontée —, c'est-à-dire en faisant mémoire de ceux qui, avant eux, ont risqué la parole ou l'action qui font l'histoire humaine.

On comprend pourquoi, dans cette manière de penser, la tradition s'avère être le troisième terme de la triade qui unit religion et autorité.

II

Peut-on penser une autorité sans pouvoir ?

Si l'approche arendtienne est pertinente, qui établit ce jeu d'écho entre l'autorité et la fondation et qui soumet le pouvoir à cette fonction propre à l'autorité (placer les gouvernants sur les traces des premiers acteurs), on imagine mal qu'un pouvoir puisse s'auto-justifier, sans requérir ce niveau supérieur qui lui offre un ancrage et un sens. Mais l'autorité elle-même pourrait-elle se passer du pouvoir, c'est-à-dire de cette actualisation, en termes d'options, de décisions ou encore de jugements — au sens juridique ou éthique du mot ?

La question, pour surprenante qu'elle puisse sembler, n'est peut-être pas complètement dénuée de significations si l'on en croit certaines contributions de l'anthropologie moderne consacrées à certaines sociétés dites "non-séparées". Il s'agit de communautés traditionnellement dénommées "primitives" dont la caractéristique première est de se constituer comme des totalités unifiées sans instance politique institutionnalisée ("séparée"). "On ne peut, souligne Pierre Clastres, dans ses notes [3], y isoler une sphère politique distincte de la sphère du social" (P. Clastres, *ibid.* p. 104).

Comment, dans ce type de société où le pouvoir n'est pas assumé par un État mais par la communauté elle-même réunie, penser la fonction du chef — car il y a bel et bien un chef — dont l'autorité semble d'autant plus déterminante qu'elle ne s'exerce pas dans un pouvoir ?

"*A quoi servent les chefs, écrit Clastres, s'il leur manque l'attribut essentiel qui ferait d'eux justement des chefs, à savoir la possibi-*

3 Pierre CLASTRES "La question du pouvoir dans les sociétés primitives", in **Recherches d'anthropologie politique**, Seuil, Paris 1980, p. 103 à 109.

lité d'exercer le pouvoir sur la communauté ? En réalité, que le chef sauvage ne détienne pas le pouvoir de commander ne signifie pas pour autant qu'il ne sert à rien : il est au contraire investi par la société d'un certain nombre de tâches... Que fait un chef sans pouvoir ? Il est, pour l'essentiel, commis à prendre en charge et à assumer la volonté de la société d'apparaître comme une totalité une, *c'est-à-dire l'effort concerté, délibéré de la communauté en vue d'affirmer sa spécificité, son autonomie, son indépendance par rapport aux autres communautés. En d'autres termes, le* leader *primitif est principalement l'homme qui parle au nom de la société lorsque circonstances et événements la mettent en relation avec les autres*" (*ibid.* p. 105).

Si nous voulons souligner les trois attributs primordiaux de cette autorité sans pouvoir, nous dirons :

a) Il s'agit d'une considération de la société comme être-communautaire : le chef se tient comme un vis-à-vis, structurant l'identité communautaire ;

b) Il s'agit d'une mémoire et éventuellement d'une parole qui permet au groupe de se dire par la médiation du chef — qui n'est rien autre qu'un-parmi d'autres mais qui, grâce à cela, rend possible l'unité communautaire.

c) Il s'agit d'une présence devant les autres : le chef rend possible la différence et la rencontre, préalables à tout échange et à toute négociation avec d'autres groupes.

Il est bien clair qu'on ne saurait transposer ce type de représentation dans un contexte où, d'une part la "séparation institutionnelle" est de rigueur et où, d'autre part, depuis la fin de la monarchie, les fonctions ont été dispersées qui jusqu'alors restaient concentrées en un seul.

Claude Lefort exprime cela avec force lorsqu'il parle de la "désincorporation du pouvoir" et de la "désintrication du pouvoir et du droit" qui accompagnent la "disparition du corps du roi" [4].

En d'autres termes, il ne s'agit pas pour nous de rêver au chef indien (Pierre Clastres étudie essentiellement la société des Indiens Guaranis) mais d'entendre, au travers de cette enquête anthropologique, l'enjeu d'une discontinuité entre la fonction de l'autorité et l'exer-

---

4 Claude LEFORT, "Droits de l'homme et politique", in **L'invention démocratique**, Fayard, Paris 1981, p. 64.



cice du pouvoir. Expliquons-nous. Ce que montre la réflexion sur la non-séparation du politique, c'est le primat de la communauté dans le politique comme lieu du débat et de la décision. Mais ce que souligne tout aussi fortement la description d'une autorité sans pouvoir, c'est sa fonction de miroir pour la communauté et de réalité devant l'autre et les autres. Autrement dit, l'autorité, libre du pouvoir, remplit un rôle déterminant pour le groupe (et, partant, pour le pouvoir lui-même) : permettre à la société ou à la communauté d'accéder à une conscience de soi, ancrée sur une histoire collective et sur l'expérience de la rencontre de la pluralité.

"*De la bouche du chef jaillissent,* note encore Pierre Clastres, *non pas les mots qui sanctionneraient la relation de commandement-obéissance, mais le discours de la société elle-même sur elle-même, discours au travers duquel elle se proclame elle-même communauté indivisée et volonté de persévérer en cet être indivisé*" (*op. cit.* p. 106-107).

III

La figure moderne déterminante du contrat

La consécration, dans la modernité, de la relation contractuelle, forme (progressivement) sécularisée de la Promesse — dans ses acceptions religieuses (tradition biblique) puis théologico-juridique (tradition du droit romain) —, peut apparaître comme un traitement des trois composantes permanentes de la pensée occidentale de l'autorité : la communauté, le consentement des individus et la représentation qui assure la garantie et la pérennité de la parole donnée. Ce qui intéresse principalement notre propos ici consiste à savoir où situer l'autorité, dans ce jeu triadique entre les individus, la communauté et l'État-garant, jeu dans lequel la référence transcendante semble, au premier regard, en retrait… Mais si l'on en croit la réflexion introductive du *Léviathan* de Thomas Hobbes, les conventions entre les hommes ont une valeur fondatrice comparable à l'intention créatrice de Dieu.

"*Les* **pactes et conventions** *par lesquels les parties de ce corps politique ont été à l'origine produites, assemblées et unifiées ressemblent au* **Fiat** *ou au* **Faisons l'homme** *que prononça Dieu lors de la création*" [5].

5 Thomas HOBBES, **Léviathan**, Introduction, Traduction F Tricaud, Edit. Sirey, 1971, p. 6, souligné dans le texte.

Tout porterait donc à croire que le fondement de l'autorité, en contexte moderne, est à situer dans le *consèntement* que les individus offrent — et éventuellement retirent — à l'instance qui garantit leurs engagements réciproques. Le caractère transcendant, situé en d'autres représentations dans le mythe du fondateur, le chef charismatique ou le monarque sacré, semble être ici inscrit au cœur même de l'intention des sujets et conséquemment dans la reconnaissance du pouvoir qui a une fonction primordiale de mémoire. Si cette considération est pertinente, elle doit intégrer le *dissentiment* — et le droit à la dissidence — comme l'autre versant de ce pacte qui, dès lors, n'est pas rompu par lui mais, d'une certaine manière confirmé. Consentir ou "dissentir" sont les deux expressions d'une même autorité, désormais située dans la conscience du sujet contractant, instance ultime et déterminante en tant qu'elle situe l'individu devant les autres et devant l'Autre.

Nous croisons là une autre intuition de Hannah Arendt qui, au sujet des "ex-communistes" [6] affirme "*que le* **dissent** *est aussi important que le* **consent** *(...) mais la manifestation de cette opinion dissidente ne doit pas entraîner la rupture du pacte, le droit à la dissidence étant consubstantiel au consentement premier et devant en conséquence être seulement reconnu par la loi*" [7].

Qu'on nous entende bien. Il ne s'agit pas pour nous d'accréditer une thèse purement immanentiste de l'autorité, donnant à chaque individu, ou même à chaque groupe, quelle que soit sa consistance numérique ou juridique (majorité ou minorité), un blanc seing pour définir ou infléchir le devenir communautaire. Il s'agit bien plutôt de prendre en charge ce déplacement du "siège" de l'autorité dans l'ordre de l'exercice de la décision, de la reconnaissance ou de la sanction. Ce que le rapport contractuel spécifiait : il ne peut y avoir d'autorité sans consentement ni de pouvoir sans délégation — le pouvoir ayant fonction de rappeler les contractants à leur parole — l'existence du dissentement le confirme qui réactive et vient, pour ainsi dire, renouveler le lien communautaire.

---

6 Hannah ARENDT, "The ex-communists", article publie dans **Commonweal**, 20 mars 1953.
7 André ENÉGREN, **La pensée politique de Hannah Arendt**, P.U.F Paris 1984, p. 124.

Cette primauté du sujet et du rapport entre les sujets n'en vient-elle pas, en fin de compte, à réduire l'autorité elle-même à une convention, sorte de préambule à un règlement intérieur pour une coexistence pacifique, au pire, pour le travail toujours laborieux des négociations et des compromis, au mieux ? N'assiste-t-on pas à une inéluctable réduction de l'autorité, dès l'instant où elle repose sur la seule reconnaissance des sujets ? Ne doit-on pas réhabiliter une autorité qui existerait face aux sujets et leur résisterait, montrant par là qu'elle n'est pas simplement une émanation mais un "être-devant" ? Cette série de questions, qui ne peut être réduite au seul mouvement de balancier entre autorité fondée en Dieu et autorité inscrite en l'homme, apparaît aujourd'hui décisive pour un certain nombre de débats, dans la société comme dans les Églises. On aura remarqué qu'elle joint deux interrogations en apparence hétérogènes, bien que parentes :

a) Le "modèle démocratique" qui honore la pluralité et maintient un espace vide entre les sujets est-il, en dernière analyse, un système de pouvoir sans autorité ?

b) La référence à une "altérité absolue" est-elle en danger de disparition dans un système qui privilégie "l'autorité des sujets" ?

Deux interrogations qui nous semblent nouer les éléments d'une problématique actuelle de l'autorité dans les Églises chrétiennes, la catholique en particulier.

IV

Magistère ecclésial, autorité et vie communautaire

On a plus d'une fois noté les inflexions caractéristiques du discours magistériel catholique, en l'espace d'un siècle. Si l'élaboration de ce discours répond en permanence au schéma référentiel : Écriture-Tradition-Enseignement, l'insistance sur l'un ou l'autre terme marque la nuance dans la conception et l'exercice de l'autorité dans l'Église. Selon l'insistance donnée à l'un ou l'autre de ces "pivots", on aura un primat donné, dans le discours et les pratiques, à la Parole, au Peuple ou au Pape. Comparez, par exemple, les trois extraits suivants :

"*Quant à déterminer quelles doctrines sont renfermées dans la révélation divine, c'est la mission de l'Église enseignante, à laquelle Dieu a confié la garde et l'interprétation de sa parole ; dans*

l'Église, le docteur suprême est le Pontife romain. L'union des esprits réclame donc, avec un parfait accord dans la même foi, une parfaite soumission et obéissance des volontés à l'Église et au Pontife romain, comme à Dieu lui-même" [8].

"*La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jean 2, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs" (Saint Augustin), elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel*" [9].

"*Face à des situations (socio-politiques) (aussi) variées, il Nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser les principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire et notamment, en cette ère industrielle, depuis la date historique du message de Léon XIII sur "la condition des ouvriers" dont Nous avons l'honneur et la joie de célébrer aujourd'hui l'anniversaire*" [10].

"*De par la volonté du Christ (en effet), l'Église catholique est maîtresse de vérité ; sa fonction est d'exprimer et d'enseigner authentiquement la vérité qui est le Christ, en même temps que de déclarer et de confirmer, en vertu de son autorité, les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme" (cf. Déclar.* Dignitatis humanae, *n° 14). L'autorité de l'Église, qui se prononce sur les questions morales, ne lèse donc en rien la liberté de conscience des chrétiens ; d'une part, la liberté de conscience n'est jamais une liberté affranchie "de" la vérité, mais elle est toujours et seulement "dans" la vérité ; et, d'autre part, le Magistère ne fournit pas à la conscience chrétienne des vérités qui lui seraient étrangères, mais il*

---

8 LÉON XIII, *"Sapientiae christianae"* 10 janvier 1890, **Acta Leonis XIII, 10 - 1980**, ou **Lettres apostoliques de S.S. LÉON XIII**, édit. latin-français, Bonne Presse, Paris 1925, tome 2, p. 279.
9 CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, **Constitution dogmatique sur l'Église *"Lumen Gentium"*,** n° 12.
10 PAUL VI, Lettre apostolique ***"Octogesima adveniens",*** 1971, n° 4, Centurion, 1971, p. 29.

montre au contraire les vérités qu'elle devrait déjà posséder en les déployant à partir de l'acte premier de la foi" [11].

Outre les déplacements d'insistance, selon qu'on fait refluer l'autorité sur le Pontife romain, comme référent ultime, ou sur le Peuple de Dieu, au titre du baptême, il est fort important à nos yeux de noter la permanence de ce qu'on pourrait appeler l'argument ecclésiologique du double appel :

a) Si le Magistère pontifical peut exercer quelque pouvoir, c'est en vertu d'une référence et d'un appel à l'initiative de Dieu qui "confie" à l'Église "la garde" et "l'interprétation de sa Parole".

b) Si le Magistère ecclésial veut s'affirmer et se renouveler, c'est en faisant appel au consentement des croyants, c'est-à-dire à une réception consciente et libre, voire à une critique confiante et délibérée, des enseignements et décisions du Magistère, au nom même de la foi confessée en Église.

Altérité et consentement : référence à un au-delà de la communauté et du pouvoir et considération de l'accord et du désaccord des consciences... L'Église catholique romaine est paradoxalement logée à la même enseigne que la société démocratique — dont elle répugne par ailleurs, pour des raisons théologiques aussi bien que politiques, à envisager le modèle. Car la justification du pouvoir (politique aussi bien que magistériel ou moral) ouvre inévitablement à la question de la conviction commune (acte de foi) et à celle de la pluralité (vie communautaire). On comprend bien, du coup, qu'on oscille sans cesse entre les raidissements du centralisme dogmatique et le rêve d'une multiplicité qui ne serait pourtant pas le chemin de la dispersion. On comprend aussi le mal-être ecclésial quand l'un des référents recouvre l'autre, quand le Magistère, au nom même de son autorité, recouvre la Parole — source mais aussi critique de son autorité — ou encore la Communauté des baptisés — lieu du consentement ou du dissentiment qui, l'un et l'autre, signifient aujourd'hui la force libre de la Parole...

La crédibilité d'une réflexion à la fois philosophique et théologique sur les "conditions de l'autorité", en particulier dans l'Église catholique aujourd'hui, présuppose donc, semble-t-il :

---

11 JEAN-PAUL II, Encyclique ***"Veritatis splendor", l'enseignement motral de l'Église***, 6 août 1993, n° 64.

a) Que soit réinterprété le rapport entre Religion, Tradition et Autorité (cf. Hannah Arendt) en termes de représentation contemporaine de l'*absolu*, de la *mémoire* et de la *parole* qui marque l'histoire.

b) Que, sur la base d'une distinction entre *autorité* et *pouvoir*, on considère la force paradoxale d'une autorité sans pouvoir aussi bien que la prétention d'un pouvoir qui tiendrait lieu d'autorité (cf. Pierre Clastres).

c) Que soit envisagé le rôle central du *consentement* (et du *dissentiment* comme forme particulière du consentement) sans lequel le rapport à l'autorité risque de demeurer sur le seul registre d'une obéissance réglementaire, et le dissentiment apparaître comme une errance pure et simple.

d) Qu'en termes de doctrine catholique, la distinction déterminante entre la Parole, la Tradition et le Magistère offre aux croyants, mais aussi à tous ceux qui "cherchent l'auteur", permette de vivre une heureuse confrontation qui structurera leur foi et leur conscience, avec le Christ-Parole, avec la Communauté des témoins d'hier et d'aujourd'hui et avec le Discours institutionnel qui, en tant que tel, doit s'efforcer sans cesse à maintenir le lien entre l'indicible et l'histoire.

Bruno-Marie DUFFÉ
*Enseignant en philosophie (Institut des Droits de l'Homme de Lyon)
et en théologie morale (Faculté de Théologie, Université catholique de Lyon)*

Gabriel MATAGRIN

Une expérience de dissentiment

L'enseignement de "Dei Verbum" est clair : "*La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église*". Sans oublier ceci : "*Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il la sert en enseignant ce qui est transmis*" [1].

Notre principe fondamental est la communion ecclésiale, dans la même confession de foi : "*Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père*" (Ep 4).

Le Code de Droit Canonique distingue, d'une part "*ce qui doit être cru de foi divine et catholique*"... "*l'unique dépôt de la foi confié à l'Église, proposé comme divinement révélé par le magistère... et manifesté par la commune adhésion des fidèles*", ce qui est nommé "*assentiment de foi*" (canon 750) et, d'autre part, "*une soumission religieuse de l'intelligence et de la foi à une doctrine que le Pontife Suprême énonce en matière de foi et de mœurs*" (canon 753).

Y-a-t-il alors des cas où un dissentiment peut s'exprimer dans l'Église ? Ce terme n'a pas ici le sens utilisé dans l'*Instruction sur la*

1 Nous n'ignorons pas la critique faite par Karl BARTH au n° 9 . cf **La Révélation divine** t II Le Cerf (Unam Sanctam 70 b) p 513 à 552 , voir aussi André NAUD **Le magistère incertain**, (héritage et projet), Montréal, 1987.

vocation ecclésiale du théologien, où il vise des "attitudes d'opposition systématique au magistère, allant jusqu'à se constituer en groupes organisés" (n° 32). D'après le *Robert* "dissentiment" est synonyme de "désaccord", de "différence dans la manière de voir, de juger", qui crée des débats.

Je me limite à mon expérience d'évêque et ce, pendant le pontificat de Paul VI. Je le connaissais bien. J'avais une profonde affection et une grande admiration pour lui. Lui n'a cessé de me manifester sa confiance et de m'apporter son soutien. Or, en trois circonstances, j'au eu du mal à me sentir d'accord avec des décisions qu'il a jugé bon de prendre. Je m'expliquerai sur ces trois sujets, avant de m'interroger sur la légitimité de ces différences de point de vue.

I

Trois difficultés

La dialectique "Primauté-Collégialité"

D'abord, les relations *entre Primauté et Collégialité*.

J'arrivai comme Père du Concile, le 14 septembre 1965. À la fin de son homélie, le Pape annonça l'institution d'un synode d'évêques. Le lendemain, ce document fut présenté et distribué. Avant tout débat, Paul VI instituait un synode. Plusieurs formes prévues. Une forme *ordinaire* : des évêques élus ou nommés sur un sujet particulier. Une forme *extraordinaire* : les présidents des conférences épiscopales. Des formes *spéciales* : pour un pays ou un continent.

À mes yeux, Paul VI manquait l'occasion de se donner un conseil épiscopal dont il avait parlé. Pourquoi ? Prudence ? Influences ? Le Cardinal Garrone s'est demandé comment, le Concile achevé, la collégialité pourrait apparaître. Par l'esprit, mais aussi par l'apparition d'organes de travail nouveaux, comme le Pape lui-même l'avait annoncé [2].

Dans l'enseignement comme dans les faits, l'après-concile n'a pas surmonté les ambiguïtés du chapitre 3 de *Lumen gentium* aggravé

2 Cf. Card. GARRONE, **L'Église, l'œcuménisme, les Églises orientales**, Centurion, 1965, p. 61.

par le poids de la "Note préliminaire" au n° 19 § 2 où le Concile déclare "*s'engager sur les traces de Vatican I*" [3].

Après deux expériences synodales en 1971 et 1974, je suis encore davantage convaincu qu'il eût fallu un Synode qui soit l'expression de la Collégialité.

Ici, je ne parle pas des sujets. Deux questions à l'ordre du jour en 1971 : le sacerdoce ministériel, et la justice dans le monde. En 1974, l'évangélisation. Le Synode de 1971 aboutit à deux textes publiés avec l'accord du Pape. Or, en 1974, trois jours avant la fin, le texte proposé n'ayant pas été accepté, nous étions dans une impasse. Le Cardinal Marty parla le premier. De nombreux évêques s'exprimèrent. Don Helder Camara termina : "Mes Frères, ce fut la plus belle journée du Synode : nous nous sommes parlé entre nous !".

Le Synode est un Conseil consultatif. Le Pape se trouve au centre. Vers lui convergent tous les regards. En intervenant huit minutes, chacun a conscience de parler au Pape. Ce jour-là, nous avions expérimenté ce que pourrait être un synode qui serait l'expression de la Collégialité. Finalement, les travaux furent remis entre les mains de Paul VI qui en tira *Evangelii nuntiandi* document que Jean-Paul II cite souvent.

Désormais les Synodes "ordinaires" eurent moins d'écho que les "exhortations apostoliques" que Jean-Paul II en tire, sauf le synode des présidents de conférences, réuni deux semaines, en 1985, pour le vingtième anniversaire de la clôture du Concile. Le Cardinal Danneels fit le rapport final approuvé par l'assemblée et par le Pape qui le fit publier.

À la racine de cet échec, il y a la rupture entre le primauté et la collégialité, elle-même due à une relecture du chapitre 3 de la Constitution *Lumen gentium*, à partir de la "note explicative préliminaire".

L'intention du Pape était de rassembler le plus de voix possible sur ce texte et il obtint le résultat cherché [4].

---

3 Cf. J.M. TILLARD **L'évêque de Rome**. Cerf, 1982. p 159, sqq ; Lukas VISCHER, "L'accueil réservé aux débats sur la collégialité", *in* **La réception de Vatican II**, Cerf (Cogitatio fidei, 134).
4 2134 placet, 10 non placet, 1 nul.

Mais, après trente ans d'épiscopat et une centaine de sessions sur les Constitutions conciliaires, je me sens en accord avec ce jugement du pasteur Lukas Vischer : "*Le texte finalement voté le 17 novembre 1964 est un compromis péniblement élaboré. La vision nouvelle qui sous-tendait l'idée de collégialité s'est heurtée à la tradition en place et n'a pu s'imposer autrement que par un compromis avec elle... D'une certaine manière, la confirmation de Vatican I a été le prix qu'il a fallu d'abord payer ; il est clair que depuis Vatican II le processus de réception a été fortement influencé par cette décision expresse*" [5].

Le sacerdoce ministériel

Deuxième occasion de divergence : *le synode de 1971* sur deux points : le retour au vocabulaire du "sacerdoce ministériel", le refus d'aborder la question de l'ordination d'hommes mariés.

L'utilisation du *vocabulaire ministériel* signifiait la volonté de relier la fonction du prêtre à celle de l'évêque et de les relier l'une à l'autre au Ministère des apôtres. Parler de ministère, c'est s'éloigner de la notion de hiérarchie, théologiquement fondée, étymologiquement juste, mais culturellement ambiguë. C'était aussi renoncer à la notion, elle-même ambiguë, de "pouvoir" (traduisant mal le grec *exousia*) pour parler d'une charge *(munus)* exercée comme un service *(diakonia)*. C'était aussi souligner la triple fonction prophétique, sacerdotale et pastorale du prêtre. C'était, enfin, mettre en valeur — vingt ans trop tard pour les prêtres-ouvriers —, la dimension missionnaire du ministère, par la parole ou par la présence, comme viennent d'en témoigner héroïquement les Trappistes de Tibhirine.

Depuis 1971, retour à la notion de sacerdoce. Soit le sacerdoce tout court, appliqué aux prêtres en oubliant le sacerdoce des fidèles, même dans des textes officiels. Soit la notion de sacerdoce ministériel. D'où quatre inconvénients : infidélité à la pensée conciliaire, méconnaissance de la mission apostolique du prêtre, réduction de sa mission à sa fonction sacrale et retour à la Chrétienté, morte depuis longtemps.

---

5 **Op. cit.** p. 316.

La question de *conférer la prêtrise à des hommes mariés* ne se posait pas vraiment au Concile. Mais elle faisait l'objet d'une campagne d'opinion avec envoi de textes aux Pères conciliaires. C'est dans ces conditions que Paul VI fit savoir au Concile qu'il ne souhaitait pas que la question y soit débattue.

Ouvrons ici une paranthèse. On a beaucoup dit et écrit que "la crise de l'Église" était le fruit pervers de l'après-concile et de mai 68. C'est faire preuve d'une ignorance grave des réalités. Les difficultés rencontrées par l'Église sont le retentissement en elle d'une fracture dans la société et la culture, repérable dès les années 1950.

En 1969, Paul VI me demanda de devenir évêque de Grenoble alors dans une situation délicate. La crise y touchait la plus grande partie de la génération des séminaristes et des jeunes prêtres. Peu après mon arrivée, je donnais une conférence sur le thème "les questions posées dans l'Église aujourd'hui". Faisant allusion au débat sur le célibat des prêtres, j'affirmai nettement la position qui n'a cessé d'être la mienne :

"*On ne peut faire fi sans légèreté d'une tradition historique de quinze siècles qui, dans l'Église latine, a approfondi à travers une expérience difficile et douloureuse le lien entre le ministère et le célibat consacré. Ce n'est point tant affaire de discipline que d'amour, ce n'est point tant affaire d'ascèse que de mystique*" (*Église de Grenoble*, 12 mars 1970).

En 1971, je faisais partie de la délégation française pour le Synode. Au cours d'un concile local, l'Église de Hollande avait demandé la possibilité d'ordonner prêtres des hommes mariés. On connaît la position de Paul VI. Or, au début de 1971, il a fait savoir, au Cardinal Alfrink que la question pourrait être posée au prochain Synode. En mars 1971, le Cerf publia un rapport de la "Commission Théologique Internationale" intitulé *Le ministère sacerdotal*, approuvé comme "document de travail" pour le Synode des évêques. Ce rapport a quelques pages vraiment nouvelles sur le thème : "ministère presbytéral, célibat et mariage" (p. 100 à 107).

Je retiens ici les deux premiers paragraphes du n° 4 "perspectives pour l'avenir" (p. 105).

Je résume le premier : la préférence donnée par la hiérarchie à la virginité pour l'ordination à la prêtrise "*ne signifie pas qu'elle*

doive les exiger toujours et de tous les candidats possibles. Dans la même mesure, si ceux qui vivent dans la virginité authentifient certains aspects, certaines valeurs de l'Évangile qu'ils prêchent, ceux qui vivent dans le mariage, s'ils sont appelés au ministère, peuvent authentifier d'autres valeurs de ce même Évangile".

Et je cite le paragraphe suivant : "*la hiérarchie... peut choisir pour exercer le ministère apostolique d'une part ceux qui ont été appelés et vivent déjà du charisme de la virginité, et d'autre part ceux qui, dans le mariage, par une expérience de nombreuses années, ont acquis une maturité humaine et professionnelle, un équilibre familial, et surtout une valeur apostolique dans le sens qui est indiqué dans les épîtres pastorales*".

Que s'est-il passé alors à Rome ? Il semble qu'"on ait fait revenir Paul VI sur son ouverture. Une chape de plomb pesa sur le Synode. L'ordination d'hommes mariés serait un sujet tabou... Le rapport *Le ministère sacerdotal* a été remplacé par un autre *Le sacerdoce ministériel,* présenté par le Secrétaire général du Synode.

Dans son rapport final des groupes linguistiques, le Cardinal Tarrancon indique que, sur ce point, les évêques demandent à répondre à trois questions : 1. Les conférences épiscopales qui le désirent pourraient-elles mettre la question à l'étude ? 2. La question est réservée au Saint-Siège. 3. La question est exclue.

À l'heure des votes, il n'y avait plus que les questions 2 et 3. Résultat. Hypothèse exclue : 107 *placet*. Le Pape seul peut décider : 87 *placet*, 2 abstentions (dont la mienne, à cause de la procédure) 2 nuls. Comme l'archevêque de Westminster "l'impression dominante que j'ai rapportée de ce Synode, c'est la force de la vie catholique là où est la croix".

En 1988 le Cerf publie un ouvrage, *Commission Théologique Internationale*, *textes et documents (1969-1985)*. Préface du Préfet de la congrégation de la foi. Le chapitre deux est un rapport sur *Le sacerdoce catholique* daté de 1970. Une note évoque le rapport sur *Le ministère sacerdotal* dont la paternité est attribuée au Père Le Guillou. Seule figure la table des matières...

"Humanae Vitae"

Je voudrais préciser davantage, car je suis de ceux qui ont vu dans cette encyclique un message prophétique sur la personne, sur l'amour, sur le respect de la vie.

Paul VI s'était réservé d'intervenir lui-même sur ce thème à partir d'une commission. Personnellement, je le regrettais. Bien entendu, je reconnaissais au Pape le pouvoir d'agir ainsi "*Le pontife romain a sur l'Église en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement*" (*L.G.* n° 22). J'ai passé une partie de ma vie à commenter les encycliques sociales. Mais je sentais combien la question de la maîtrise de la fécondité se posait de façon nouvelle, et combien les textes des Papes en ce domaine devaient relever d'un autre style.

Le texte de *Gaudium et Spes* sur le mariage et la famille est bon : le ton personnaliste, l'accent mis sur le mariage, "communauté de vie et d'amour", la double finalité du mariage : l'amour et la communion des époux, source de plaisir et de fécondité. Mais à propos de la fécondité, quelques généralités aboutissaient à une invitation "à la docilité au magistère de l'Église, interprète autorisé de la loi (divine) à la lumière de l'Évangile" (*G.S.* n° 50, § 2).

Humanae Vitae me déçut profondément. Par son style, incompréhensible pour nos contemporains. Par sa rigidité, que je regrettais d'autant plus que je connaissais, pour l'essentiel, le rapport de la majorité de la Commission. Je déplorais le choix par le Pape du texte *doctrinal* préparé par le Saint-Office. Je retrouvais la vision positive de l'amour et du mariage du document conciliaire. Mais j'aurais souhaité, comme beaucoup, un document *pastoral* ; un document pastoral est à trois temps : accueil des personnes, rappel des exigences éthique et évangélique, interpellation de la conscience.

L'Église le fait en matière économique et sociale. Mais, comme l'a écrit le Père Jean-Yves Calvez, pourquoi deux langages si différents suivant qu'il s'agit de morale sociale ou de morale conjugale ?

En bref, un double malaise. Une intervention *personnelle* du Pape, comme Pasteur suprême, au lieu d'une intervention *collégiale*, conciliaire ou synodale. Une intervention de caractère *éthique*, liant les

consciences, au lieu d'un appel *pastoral* à la liberté spirituelle à se réaliser en respectant *des normes éthiques à intérioriser.*

II

Communion ecclésiale et dissentiment

Ces différences de point de vue ne m'ont pas empêché de vivre en pleine communion avec Paul VI. Mais je l'ai vu trop peu souvent pour pouvoir lui parler d'autre chose que du diocèse de Grenoble.

Rappelons d'abord que toutes les vérités qu'enseigne l'Église ne s'imposent pas avec la même évidence. Dans le *Décret sur l'œcuménisme* (n° 11), le Concile a introduit une notion nouvelle "la hiérarchie des vérités". Jean-Paul II vient de reprendre cette formule dans *Ut unum sint* (n° 37).

Le Code de droit canonique (747 à 755) comme le "serment de fidélité" distinguent :

1. Les vérités qui sont présentées comme infailliblement définies.

2. Les vérités à croire de foi divine et catholique qui demandent un assentiment de foi.

3. Les vérités, en matière de foi et de mœurs qui appellent une soumission de l'intelligence et de la volonté.

4. Il faudrait ajouter les décisions d'ordre pastoral concernant les structures ecclésiastiques, distinctes de l'Institution ecclésiale d'origine divine.

À partir des points 3 et 4, des différences de point de vue, sans même parler de "dissidence", ne peuvent-elles légitimement apparaître pour le bien de l'Église ? C'est particulièrement vrai quand il s'agit de l'interprétation de la loi naturelle, dans un domaine où la magistère n'est pas le seul à être compétent.

C'est dans ce créneau que se situent les trois points que j'ai relevés. Un élément commun : *le rapport entre la Primauté et la Collégialité* ; il s'agit pour les deux premiers de l'*organisation des structures ecclésiales* ; le troisième touche la *manière d'aborder des questions d'ordre éthique.*

Quel synode des évêques ?

Redisons-le, les Synodes “ordinaires”, sous leur forme actuelle n’ont plus guère d’importance, ni d’impact. Ils comptent moins que les exhortations apostoliques que le Pape publie à partir des travaux synodaux. Mais le concile aurait pu être à l’origine d’une autre forme de Synode.

La priorité aurait due être donnée au Synode des présidents de conférences épiscopales. Au Synode de 1969 a été posée la question des rapports entre le Collège des Cardinaux et ce synode. L’assemblée des présidents de conférences épiscopales, tous élus, à l’exception de celui d’Italie, représente la meilleure représentation de la collégialité, beaucoup plus que le Collège des cardinaux, qui sont choisis par le Pape. Or, ce Synode “extraordinaire” n’a été réuni que deux fois, en 1969 et en 1985. Pourquoi n’est-ce pas lui qui a été réuni pour préparer la prochaine Année jubilaire ?

Si l’Église a été majoritairement moyen-orientale au premier millénaire, occidentale au deuxième millénaire, que va-t-elle devenir au moment où la majorité des catholiques n’appartient plus à l’Occident, mais à l’Amérique latine, à l’Afrique et à l’Asie ? La stratégie romaine est évidente. Centralisatrice comme toutes les administrations, la Curie ne saurait que déconcentrer. Et c’est ainsi que tous les Synodes spéciaux, — Hollande, Liban, Proche-Orient, Afrique — se sont tenus à Rome. Certes la dernière rencontre du C.E.L.A.M. a eut lieu à Saint-Domingue, mais avec la déconcentration de l’essentiel des pouvoirs romains. Le Synode prévu pour l’Amérique serait de même nature.

Mutatis mutandis, quand le Saint-Siège s’appliquera-t-il le principe de subsidiarité ? Une véritable décentralisation demanderait d’abord que soit réuni, tous les deux ans, le synode des présidents de conférences épiscopales. Ces présidents seraient consultés et pourraient éventuellement avoir voix délibérative. Dans ce cadre-là pourraient se réaliser un lien avec les conseils des conférences continentales ou semi-continentales qui existent déjà : le C.E.L.A.M., pour l’Amérique latine, le S.E.C.A.M., pour l’Afrique, le F.B.A.C. pour l’Asie, le C.C.E.E. pour l’Europe. Enfin, comme les synodes “ordinaires” actuels qui élisent un Conseil avec trois membres par continent, complété par le pape, on verrait apparaître un Conseil d’une quinzaine de membres élus qui assurerait, en permanence, avec et en communion avec le pape, la communion des Églises autour de Pierre. À la limite, on verrait sur-

gir une nouvelle forme analogique de patriarchats, qui faciliterait le dialogue avec l'Orthodoxie [6].

Si l'Église catholique ne cherche pas dans cette direction, je la sens menacée : ou par l'hypercentralisation ou par l'éclatement. La seule façon d'éviter ces deux risques est de réaliser la communion dans le respect des différences, en mettant en œuvre les trois principes de la Primauté, de la Collégialité et de la Synodalité ; cela permettrait d'assurer l'unité sans uniformité et la pluralité sans rupture.

Ministère sacerdotal, célibat, mariage

Je reprends le titre des pages 100 à 107 du rapport de 1971. J'ai dit ce que signifie pour moi le célibat du prêtre. Je connais aujourd'hui des jeunes qui, ayant déjà une expérience professionnelle, choisissent cette voie. Prétendre que permettre l'ordination d'hommes mariés, tarirait cette source, ne serait-ce pas douter de l'action du Saint-Esprit, de la générosité des jeunes et de leur capacité à répondre à l'appel du Christ ?

Il faudrait d'abord revenir à la théologie du ministère sacerdotal de Vatican II. Certes, elle aurait été précieuse dès les années 40. Peut-être a-t-il fallu une chute importante du nombre des prêtres pour qu'apparaissent sur le plan institutionnel des formes neuves de relations entre les prêtres et les communautés : mise en place de commissions animées par des laïcs dans les différents secteurs de la pastorale. Ainsi la forme de présence du prêtre aux hommes a-t-elle changé. N'est-ce pas dans la ligne de ce que demandait le décret *Vie et ministère des prêtres* ?

"*Les prêtres ne pourraient être ministres du Christ s'ils n'étaient témoins et dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre, mais ils ne sauraient pas non plus capables de servir les hommes s'ils restaient étrangers à leur existence et à leurs conditions de vie*" (*P.O.* n° 3).

Ordonner prêtres des hommes mariés, pourquoi ?

---

6 Je suis d'accord avec l'article de B. SESBOUÉ dans les **Études** de juin 1996.

Pourvoir à des besoins pastoraux ? En 1971, un évêque africain constatait que, pour des raisons d'ordre politique, les missionnaires étrangers repartaient dans leurs Églises d'origine. Et d'ajouter : "Nous avons plusieurs dizaines d'hommes catéchistes, équilibrés, bien formés qui pourraient être ordonnés...". On lui reprocha son intervention. Un évêque brésilien me disait que ses paroisses étaient grandes comme nos diocèses et qu'ils n'avaient guère qu'un prêtre par paroisse. Nous avons en France des régions qui en seront là d'ici l'an 2010. Va-t-on laisser se multiplier le phénomène ambigu des A.D.A.P. ? Le principe latin du célibat des prêtres est-il plus important que les besoins spirituels du peuple de Dieu ? Le monde catholique ne comprend guère le refus de Rome étant donné qu'il y a des diacres mariés et des hommes mariés prêtres dans les Églises orientales, catholiques et orthodoxes. Je dois dire que les évêques orientaux n'ont pas favorisé l'ouverture ; il considérait ces prêtres comme "un clergé de seconde zone". Tel ne serait pas le cas dans des pays où l'on a découvert la beauté et la grandeur de l'amour conjugal, la vie spirituelle du couple, les responsabilités apostoliques des foyers et où certains couples ont reçu un ministère, et des laïcs mariés le diaconat.

Le rapport de 1971 s'interrogeait sur la signification qu'aurait l'ordination d'hommes mariés pour l'Église et pour le monde. Si le ministère lié au célibat honore certains aspects de la Révélation, le ministère lié au mariage honorerait d'autres aspects. La lecture des écrits des Pères Grecs est révélatrice sur ce point et c'est un trésor que l'Église occidentale n'a pas exploité. Il suffit de lire Olivier Clément ou Paul Evdokimov [7]. Saint Jean Chrysostome voit dans le mariage un icône vivante de Dieu. Si le ministère lié au célibat signifie que Dieu seul peut combler le désir d'infini qui brûle le cœur de l'homme, le ministère lié au mariage ne serait-il pas un signe que notre Dieu est Trinité ?

7 Cf. Paul EVDOKIMOV, **Sacrement de l'amour**, DDB 1980, p 162 : "C'est donc l'homme conjugal qui est l'image du Dieu trine et le dogme trinitaire est l'Archétype divin, l'icône de la communauté conjugale. Pour Jean CHRYSOSTOME : "le mariage est une icône vivante de Dieu", p. 163.

La maîtrise de la fécondité

J'étais pleinement d'accord avec le désir qu'avait Paul VI de mettre l'accent sur la valeur et la grandeur de l'amour conjugal et sur sa double finalité de communion interpersonnelle et de fécondité.

Mais fallait-il majorer le problème des moyens ? D'abord, la distinction des moyens "naturels", "artificiels" est discutable, étant donné l'ambiguïté des termes de "nature", "loi naturelle", "naturels", "artificiels". Le propre de la nature humaine n'est-elle pas de créer de l'artifice ? Surtout, insister sur les moyens c'est se situer au niveau du *"Birth-Control"* et faire oublier que l'accent principal est mis sur les valeurs fondamentales de la sexualité et du mariage.

Il eût été préférable de partir de la liberté humaine, à condition de la bien préciser, car cette notion est elle-même ambiguë. Il ne s'agit pas de liberté de choix, — le libre arbitre, caractéristique d'un être spirituel, mais de **la liberté spirituelle**, c'est-à-dire de l'engagement responsable par lequel la personne se construit, devient ce qu'elle est, se réalise selon un élan *structuré.* Cet engagement exige un triple effort. De *conscience de soi,* découvrir ce qu'est la personne et à quoi elle est appelée. De *maîtrise de soi,* de ses instincts, de ses passions. De *don de soi*, pour aimer l'autre et les autres de façon oblative, en les préférant à soi.

Ce triple effort est à faire par les époux en ce qui concerne l'amour conjugal et le mariage. Meilleure connaissance de ce qu'est le mariage avec sa double finalité de communion et d'ouverture à la vie, expérience éclairée par les acquisitions de la science, notamment les méthodes d'auto-observation. Meilleure maîtrise de soi, par l'éducation et l'utilisation de techniques spirituelles ou corporelles, bien connues des Asiatiques. Meilleur don de soi, oubli de soi réciproque des époux, respect de l'autre dans sa différence, accueil de l'enfant à naître.

C'est par rapport à cette fin "l'authenticité intégrale de l'homme et l'authenticité intégrale de l'amour" (G. Martelet) que doivent être jugés les moyens. Permettent-ils une vraie reconnaissance de l'autre ou aboutissent-ils à le méconnaître ? Permettent-ils une maîtrise de la fécondité pour un espacement raisonnable des naissances, ou conduisent-ils, par le jeu des techniques mécaniques ou chimiques, à un égoïsme individuel et conjugal ?

Notre temps a redécouvert la dimension écologique, c'est-à-dire le respect de la nature et de la vie, en toute action personnelle, sociale, économique et politique. Le conjugal et le familial seraient-ils les seuls à échapper à ces exigences ? Et c'est bien pire, s'il s'agit d'I.V.G. Il est regrettable que le vocabulaire et l'argumentation d'*Humanae Vitae* n'aient pas permis de découvrir que telle était bien l'intuition prophétique de Paul VI.

Rappelons-le enfin. Cette liberté est celle d'un être créé à l'image de Dieu, image défigurée par la péché, restaurée par Jésus-Christ, qui nous donne de nous configurer à Lui, par son Esprit, en attendant d'être transfigurés en Gloire. C'est un fait d'expérience universelle. Sans la grâce de Jésus-Christ, notre liberté est captive. À la source, il y a cette blessure native, la méconnaissance de notre être, de notre vocation divine, de notre destinée, par le conflit entre la chair et l'Esprit, — au sens paulinien des termes, par le poids de la triple convoitise : de la jouissance, du prestige et de la domination.

Cette liberté captive est sauvée par Jésus-Christ. À la racine, il y a la transformation du cœur de pierre en cœur de chair, opérée par l'Esprit-Saint, la possibilité de progresser. Un long travail de libération est sans cesse à recommencer, mais l'espérance demeure toujours : "là où le péché abonde, la grâce surabonde".

Dans un Discours aux Équipes Notre Dame, Paul VI a insisté sur la lenteur des cheminements nécessaires.

"*Ce n'est que peu à peu que l'être humain arrive à hiérarchiser et à intégrer ses tendances multiples jusqu'à les ordonner harmonieusement en cette vertu de chasteté conjugale où le couple trouve son plein épanouissement humain et chrétien... Cette œuvre de libération est le fruit de la vraie liberté des enfants de Dieu dont la conscience demande à la fois d'être respectée, éduquée et formée, dans un climat de confiance et non d'angoisse*" [8].

Jean-Paul II a repris la même attitude pastorale dans *Familiaris consortio* où, en la distinguant de "la gradualité de la loi", il reconnaît la "loi de gradualité", le progrès dans la prise de conscience des exigences de l'amour conjugal et dans leur respect pratique.

8 PAUL VI "Discours aux Équipes Notre Dame" **Doc. Cathol.** 1970, n° 1706, p 852 à 854

C'est dans cet esprit que la question peut être posée de l'usage de moyens mécaniques ou chimiques, dans des situations de fragilité, de maladie, de risque ou de détresse, à condition qu'il ne s'agisse pas de moyens abortifs. Mais autre chose est de se placer dans cette recherche de progrès, d'aide ou d'éducation, autre chose est de démissionner en renonçant à l'éducation de la liberté et à l'apprentissage de la responsabilité, autre chose enfin de proférer des interdits désespérants.

Signalons, pour terminer, les éléments positifs de l'encyclique *Ut unum sint* sur les questions d'ordre ecclésiologique. On revient à *Lumen Gentium* en ce qui concerne le rapport Primauté-Collégialité : "*La fonction de l'Évêque de Rome*" ne se sépare pas "*de la mission confiée à l'ensemble des évêques, eux aussi Vicaires et Légats du Christ*". Un ton nouveau pour parler du ministère de Pierre : "*... trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission*".

L'œcuménisme, le dialogue avec les laïcs et les savants permettront à l'Église catholique de trouver les voies de cette "réforme permanente" dont a parlé le Concile (*Unitatis redintegratio,* n° 6).

Gabriel MATAGRIN
Ancien évêque de Grenoble

Jean-Claude SAGNE

L'obéissance ou le travail de la naissance à soi-même

"*Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres*" (Jn 8,32-33).

Si l'obéissance rend les hommes libres, c'est dans la mesure où elle les fait accéder à la vérité. C'est là qu'est le labeur de l'obéissance, pour ne pas dire sa souffrance. Il aura fallu bien des violences subies et dénoncées pour que soit pleinement admis et reconnu le droit de la conscience comme règle souveraine de la conduite humaine. Après les drames incommensurables des régimes totalitaires, c'est maintenant la folie instituée de certaines sectes qui met sous nos yeux l'issue mortelle de l'assujettissement à une autorité discrétionnaire. Sans aller à ces monstruosités, révélatrices, nous avons été rendus sensibles au risque d'aliénation par la passivité devant des témoins d'une loi bonne qui devenaient plus des séducteurs que des médiateurs, parfois par le simple jeu de leur ascendant personnel. Toute la difficulté de la relation d'autorité tient à ce qu'elle doit opérer une médiation. Le vertige l'envahit de part et d'autre quand elle se dénature en rap-

port de violence. La figure de la lutte du maître et de l'esclave, rendue célèbre par Hegel, continue d'illustrer notre crainte centrale devant la relation d'autorité. L'obéissance réactualise en nous l'angoisse de la perte. La soumission de l'esclave par peur de la mort ne fait que révéler la menace inhérente à l'obéissance. C'est de toute façon devant la mort que l'homme découvre sa liberté et son désir le plus profond qui est le désir de l'Alliance, en première et en dernière instance le désir du Père. Il apparaîtrait vite que l'absence de loi, de limite reconnue et d'obéissance débouche sur le monde de la folie et de la destruction de soi.

Notre propos consistera à poser le rôle de l'obéissance dans la construction de la personnalité et l'accès au réel du réel qui est l'Alliance. S'il y a habituellement un labeur de l'obéissance, c'est qu'elle exige de part et d'autre le détachement de l'image idéalisée de nous-mêmes.

L'obéissance est la voie royale du travail de deuil de notre imaginaire. Elle est au cœur du processus des identifications actives et ouvertes. L'obéissance est la clé de voûte de l'ordre symbolique qui repose sur la reconnaissance du don. Ce rôle déterminant de l'obéissance tient au fait qu'elle rend concrète la loi et la relation d'autorité. Il y va non seulement de la condition indispensable de toute vie sociale, mais de l'accès à l'universel par la mise en œuvre de l'activité symbolisante qui caractérise l'esprit humain, dans sa transcendance envers l'ici et maintenant.

Nous organiserons nos réflexions autour de trois thèmes : la découverte de la Loi du Don, l'acceptation de notre limite, l'expérience de la filiation.

La progression de ce parcours se jouera dans le déploiement de l'efficacité propre à la parole pleine qui est la Parole du Don. Tout tient ici à l'ouverture graduelle à l'appel au don qui seul peut fonder toute vie sociale. Le secret de la vie est d'admettre que la gratuité est la seule valeur inaliénable. L'obéissance en est l'école pratique. Il n'y a pas de gratuité plus grande que celle de l'amour commandé ! Notre argument est que la relation d'obéissance nous apprend le sens du don comme à notre insu. La grande difficulté de l'obéissance est en effet de nous porter à des actes d'ouverture et de don qui dépassent de beaucoup ce que nous pouvons comprendre et évaluer non seulement

au moment même, mais longtemps après. Il est quasi impossible d'analyser la formation familiale et culturelle qui nous a constitués. Toujours est-il qu'un premier repère peut nous guider, l'effet d'ouverture de la loi qui nous délivre de l'immédiateté du ressenti et qui nous fait déboucher sur le contexte large du monde des hommes. Là se trouve en effet la légitimation de l'obéissance en tant qu'acte de notre liberté.

I

La découverte de la Loi du Don

Le premier lieu où apparaît l'obéissance constitue un apprentissage original et durable, en un mot : *fondateur.* On répète comme une évidence tranquille que la loi apparaît dans l'éducation de l'enfant avec le dressage à la propreté. C'est méconnaître le rôle décisif de la Parole du Don dans la formation du premier lien entre l'enfant et la mère en tant que donneuse de la nourriture. La nourriture n'a de valeur pour l'enfant que pour autant qu'elle est donnée. C'est la qualité de la présence de la mère qui fait tout. La nourriture est le support d'une relation qui est en l'occurrence la première relation véritable et réciproque de l'enfant avec sa partenaire privilégiée, ce vis-à-vis où il déchiffre sa propre image en reflet. Les grandes vérités sont simples. C'est bien en cela qu'elles nous demandent un travail de fond. En donnant la nourriture à l'enfant, la mère lui inculque la manière de recevoir le don en nouant une relation vivante avec elle. Cette parole de la mère où passe le modèle de l'être au monde devient loi de vie. Associant des termes apparemment contradictoires, nous l'appelons la *Loi du Don*[1]. Ce que cette formulation ajoute à la loi de l'amour, c'est l'*acte* du don. Le don est l'acte de l'amour. La relation d'amour se fonde sur l'acte du don.

1 Nous renvoyons à la lecture de l'Exode par le Père Paul BEAUCHAMP . "la loi est inséparable du don ; celui qui donne fait la loi, celui qui nourrit le désir, commande par la parole" (**L'un et l'autre testament**. t I, p. 45). De son côté, Jean-Paul II associe la loi et le don en parlant du commandement de Dieu : "le commandement de Dieu n'est jamais séparé de l'amour de Dieu : il est toujours un don pour la croissance et la joie de l'homme .. En lui donnant la vie, Dieu exige de l'homme qu'il la respecte, qu'il l'aime et qu'il la promeuve. De cette manière, le don se fait commandement et le commandement lui-même est un don" (**Evangile de la vie**, n° 52).

Quand la mère propose la nourriture à l'enfant, elle institue le modèle de la relation d'amour et l'inscrit dans la durée. En apprenant sous le visage du don la langue justement dite maternelle, l'enfant organise le noyau élémentaire de sa personnalité comme capacité d'accueil. Or c'est la dimension de l'interdit, inhérente à la Loi du Don, qui éveille l'enfant à son autonomie et le pousse à se laisser façonner par un apprentissage fondateur. Il arrive que des hommes affectent de s'exprimer par prédilection dans une langue étrangère. Ils se mettent à distance de leurs affects les plus archaïques ressentis comme menaçants. Il n'arrive jamais qu'un homme adulte dédaigne les aliments solides qui ont fait la trame des premiers échanges avec sa mère. C'est dire que l'allégeance à la Loi du Don organise le premier noyau de la personnalité, noyau oral, noyau creux, pourrait-on dire, qui est un événement de parole.

Le contenu de la Loi du Don est simple. C'est l'invitation à nouer sans cesse relation avec l'autre en prenant le risque du don. Cela veut dire qu'au lieu de se crisper sur tel ou tel objet à posséder ou à défendre, on ne recherche que la parole de l'autre. Comme l'écrit Max Huot de Longchamp en interprétant Jean de la Croix, "*aussi le fond du désir est-il de ne recevoir qu'en donnant et de ne donner qu'en recevant*"... !" [2] Ni objets ni états, seul l'acte compte qui est la vie de la relation. L'acte est beaucoup plus que le comportement réduit à la précarité du geste ici et maintenant. Il est plus que la conduite où le sujet essaie de charger d'un sens personnel ce qu'il réalise. L'acte est proprement l'ouverture à la vérité de l'autre en sa présence et en son désir. Il s'ensuit que l'obéissance est chemin de vérité. Elle nous ouvre en vérité au désir de l'autre et des autres.

L'efficacité structurante de l'obéissance tient à la nature du don. Donner un ordre à quelqu'un, c'est lui apprendre à se donner de la façon la plus personnelle, la plus risquée et la plus créatrice. L'ordre en effet porte sur l'acte qui est la plus forte implication du sujet se tournant vers l'avenir. Il est frappant que Jésus n'ait voulu nous laisser en mémoire de lui ni un objet ni une image mais ce don le plus vivant de tous qui est la parole de l'ordre : "*Faites-cela en mémoire de moi*" (Lc 23, 19 ; 1 Co 11, 24-25). Donner un ordre, c'est confier

2 **Lectures de Jean de la Croix**, Beauchesne, 1981, p. 132.

à quelqu'un la tâche d'une création en responsabilité sur un fond d'ouverture qui le dépasse. Tout dépend évidemment ici de la loi que l'obéissance rend concrète et effective. Dans le meilleur des cas, l'obéissance est, de part et d'autre, la vérité de l'amour et l'école du don. L'homme incapable d'obéir se voue à l'isolement. La force du désir se constitue dans la patience. L'obéissance peut en être le lieu.

La base et le fond de la vie sociale se laissent déchiffrer dans l'exigence du risque du don qui amorce ou renouvelle toute relation mutuelle de confiance. Dans cette perspective, qui seule peut légitimer la loi civile, l'obéissance a pour valeur propre de révéler à l'enfant et de rappeler à l'adulte que le don le plus indispensable est le don de la confiance à celui qui nous propose ce qui peut nous faire vivre, sans que nous puissions vérifier ce don ni en offrir l'équivalent. Même si nous pouvons être amenés à prendre en charge ceux qui nous ont nourris, jamais nous ne saurions leur apprendre à vivre. Il reste dans l'obéissance la trace et l'actualisation de l'apprentisage fondateur qui nous a ouverts à la communauté humaine. Celui qui refuse d'obéir voudrait se poser lui-même comme adulte, voire autosuffisant, sans avoir jamais dû connaître la condition de l'enfant. C'est la figure même de l'imaginaire dont la loi veut nous aider à faire le deuil pour accéder à la vérité de notre vie. La reconnaissance de notre limite passe assurément par plusieurs expériences. A cet égard, l'obéissance a l'avantage unique de nous révéler notre propre mesure dans un travail créateur sur nous-mêmes.

II

L'acceptation de notre limite

Il est peu de situations où le champ de l'imaginaire se déploie autant que dans l'obéissance. Tout ce qu'un homme attend ou redoute d'une institution ou d'une communauté de vie se cristallise électivement sur le responsable qui la personnifie. Nulle part ailleurs on n'assiste à une telle projection de l'idéal du moi. Quand une institution est en crise, la propension de ses membres à en dénoncer les dysfonctionnements n'est habituellement pas le désir pervers de détruire ce que l'on a le plus aimé et admiré. C'est plus souvent la réaction contre-dépressive par laquelle des hommes déçus et menacés intériorisent les attaques sociales contre leur groupe d'appartenance, quand ils le

ressentent comme incapable de les protéger. On attribue ordinairement aux détenteurs de l'autorité une puissance imaginaire qui redouble leur savoir et leur pouvoir. Mais l'acharnement à démasquer leurs défaillances risque de recouvrir l'angoisse persécutive devant le mauvais objet doté d'une toute-puissance maléfique. Cet imaginaire social de l'autorité est disponible pour ceux qui l'exercent comme pour ceux qui consentent à s'y assujettir. Lieu de l'idéalisation et de la crainte de part et d'autre, l'exercice de l'autorité s'offre comme une expérience de réalité quand il s'inscrit dans une relation véritable. A cet égard, la chance de l'autorité consiste dans le rapport effectif à la loi qu'elle atteste. La théorie de la démocratie peut recouvrir des comportements autoritaires. Il peut même y avoir des pratiques sectaires dans un groupe référé à une législation équitable. L'avantage irrécusable de l'autorité comme expérience de réalité est qu'elle porte sur des actes. Elle est essentiellement pratique. Obéir, c'est choisir et décider de poser des actes selon la loi que la volonté du supérieur rend présente.

Obéir : accéder au réel

C'est précisément parce que l'obéissance veut offrir un accès à la réalité qu'elle est si souvent le lieu des conflits. Réactivant dans les subordonnés les figures parentales, les responsables sont les cibles désignées des attentes les plus profondes et les plus fortes de ceux qui sont le plus en quête de leur identité personnelle. Omniprésente au long du processus des identifications, l'agressivité contre le modèle investi a de multiples significations possibles. Elle trahit la crainte devant la violence détenue et contenue par celui que l'on conteste. Elle est plus souvent la tentative maladroite de sauvegarder l'autonomie de celui qui sent s'opérer en lui un travail de transformation qu'il ne saurait maîtriser ni analyser. L'enjeu concret de l'obéissance est de renoncer à l'image que l'on se fait de la réussite personnelle ici et maintenant en faveur d'un objectif social plus large, mais moins vérifiable. La seule raison d'obéir au supérieur est qu'il porte le souci du bien commun. Coupée de la référence à ce bien commun, l'obéissance se dégraderait en soumission à une violence contraignante.

Mais la difficulté inhérente à l'obéissance porte non tant sur la conception du bien commun, mais sur les moyens à prendre pour y parvenir. Engagement de la volonté, l'obéissance présuppose la per-

ception d'un bien que l'intelligence propose comme fin de l'agir. On ne saurait attribuer *a priori* au supérieur une meilleure analyse de la situation par suite de sa compétence et de ses informations. D'une certaine manière, le supérieur donne consistance à la volonté collective du groupe qui l'a désigné et reconnu. Sans induire une démission du jugement de conscience, l'obéissance demande un *a priori* d'ouverture et de confiance envers celui qui a la charge du bien commun. L'obéissance désirée et consentie peut être un facteur décisif de lumière et de discernement. En tout cas, chaque fois que nous sommes très impliqués dans une situation ou une relation par le jeu indécidable de nos attentes et de nos craintes, il n'y a que l'obéissance qui puisse nous établir sur un terrain de réalité et de liberté. De façon plus particulière, l'exercice de l'obéissance est la seule chance de garder le minimum de sécurité et de contact avec le réel pour des personnes très anxieuses ou subdélirantes. L'apaisement trouvé dans l'appui stable auprès d'un chef cohérent est souvent une aide thérapeutique discrète et appréciable.

Une autorité référée à la loi

Celui qui exerce l'autorité court lui aussi le risque de s'identifier imaginairement à un rôle surinvesti et de se prendre pour le souverain absolu. On taxe toujours de paranoïa les grands *leaders* politiques et religieux. La chance que le supérieur a de son côté d'accéder au réel est la patience renouvelée dans la confrontation aux demandes et aux craintes, aux résistances, voire aux ripostes agressives des subordonnés, la promptitude n'étant pas la marque de l'obéissance dans les groupes où prédomine la quête aléatoire du projet individuel et du bonheur projeté dans une image inaccessible.

Exercer l'autorité, c'est se retrouver au carrefour des demandes multiples et contradictoires de ceux qui habitent tant bien que mal un groupe sans trop se préoccuper de le construire. La patience du quotidien renvoie vite le supérieur au constat de sa limite humaine. Mais il y a plus profond que l'humble nécessité de l'ajustement mutuel. Celui qui commande n'accède à la vérité que dans la mesure où il aime obéir. L'autorité est libératrice, de part et d'autre, pour autant qu'elle est vitalement référée à une autre autorité et, ainsi, située sous la loi. L'épreuve étonnante et compréhensible de la relation d'autorité est la

mise en question réitérée de la qualité de la référence à la loi aussi bien chez celui qui commande que chez celui qui obéit.

Les pièges que nous ne pouvons pas ne pas indiquer dans les relations d'autorité sont au tableau des symptômes de la relation duelle, le face à face vertigineux sans tiers, sans médiation et, pour le dire, sans loi ! Perversion paradoxale, mais perversion typique que l'obéissance pratiquée sans loi, à moins que la loi ne se ramène au déguisement de la violence. L'illusion qui subvertit l'obéissance est de poser le détenteur de l'autorité comme la source de la loi, alors qu'il est sujet de la loi deux fois plutôt qu'une, en tant que faisant partie du corps social, et en tant que serviteur de la loi par son témoignage autorisé. D'un bout à l'autre de la vie, la référence concrète à la loi est notre épreuve puisqu'elle est le lieu où nous découvrons dans le désir de l'autre notre limite.

Obéir : s'ouvrir à la Loi du Don

De manière habituelle, et même répétitive, la relation d'obéissance est ressentie comme une restriction, un poids, une entrave. Le tenant de la loi semble empêcher l'élan de notre spontanéité et le risque de notre créativité. Ce sentiment d'être mutilé par un ennemi du dehors est une manière subtile de proroger l'illusion d'être tout et d'avoir tout par soi et pour soi-même. Il y a souvent une passivité inavouée dans la contestation de l'autorité, comme la nostalgie d'être complètement pris en charge par un plus grand qui saurait tout et pourrait tout.

Dans les contrastes que nous évoquons de l'imaginaire social de l'obéissance resurgissent les images, enfouies et maintenues, des attentes et des craintes envers les parents. Ce qui permet à la figure d'autorité d'être investie comme substitut parental, c'est qu'elle réactive la dépendance de l'enfant chez celui qui doit se situer devant elle. Mais ce qui fait à cet égard l'originalité et la dynamique différenciatrice de la relation d'autorité, c'est l'objectivité pratique de l'ordre donné et de son accomplissement. Un ordre n'est pas l'interprétation de la demande du sujet, il est plutôt ce qui la construit. C'est l'obéissance qui peut nous révéler notre désir le plus profond et le plus personnel qui est le désir de l'Alliance. Aristote a lancé le postulat que l'homme est naturellement fait pour vivre dans la cité : il est un *"animal poli-*

tique" [3]. En nous ouvrant au désir des autres, l'obéissance ne nous aliène pas, mais nous fait accéder au plus intime de notre identité : le désir de constituer avec d'autres une véritable communauté de vie.

La chance propre de l'ordre en tant qu'expérience de réalité est de nous ouvrir, par la loi, à l'universalité du bien commun. C'est le rôle éducateur de la communauté culturelle et politique qui est ici mis en œuvre à travers la diversité des institutions intermédiaires. Que la communauté culturelle et politique reste elle-même fort éloignée de la "raison écrite", comme on appelait au Moyen-Age le droit romain, ou de la république des esprits, c'est là un appel à l'ouverture à la dimension supranationale qui peut au moins donner lieu à l'institution de la concertation entre les États.

Toujours est-il que, sous la complexité des formations imaginaires remises en jeu par l'injonction extérieure de l'ordre, le but est simple. C'est l'acceptation de notre limite, de notre finitude ou de notre manque à être. L'illusion de l'imaginaire est de produire et maintenir l'image de notre complétude comme d'un tout, donné d'entrée de jeu passivement, précaire et menacé. Celui qui nous contient du dehors semble porter atteinte à notre complétude, mais il nous sert subtilement à nous raccrocher à cette image.

Tout se passe comme si l'imaginaire était le refus du don. Bâti par extension sur le modèle de l'avidité à jamais inassouvie, l'imaginaire nous enferme dans la passivité et dans la répétition. Il consiste à réclamer à l'autre, sans travail de notre part, l'entière satisfaction d'une requête indéfinie et donc illimitée. Le travail de deuil de l'imaginaire consiste à admettre pratiquement que la satisfaction de notre désir est en avant de nous comme le fruit d'un travail à accomplir. La grande illusion consiste à centrer le vécu du désir sur la quête du plaisir. Ce désir détaché d'un objet véritable est irréalisable par définition. Seul l'acte peut constituer le désir, le réaliser et le révéler à son propre sujet. Or l'acte exige la prise en compte de la vérité de l'autre et de la réalité de son désir.

Si l'identité ne peut résulter que du processus des identifications, le désir ne saurait de même advenir en fin de compte que par la référence à la loi dans l'obéissance. La problématique de l'interdiction

3 **Ethique à Nicomaque** I. 5. 1097 b 11 **Politiques** I, 2. 1253. a 2-3 et III, 6, 1278. b. 19

de l'inceste demande à être relue, et recreusée, dans la ligne de la reconnaissance de la filiation. Renoncer devant la loi à l'objet immédiat du désir, c'est reconnaître l'existence antérieure du don de la vie qui fonde et informe notre désir, le suscite et le structure. C'est justement le rôle initial et subsistant de la Loi du Don que de nous révéler le don premier qui est la source de notre vie et de notre désir. En deçà et au-delà de la rivalité imaginaire avec le parent du même sexe, pour en rester ici aux protagonistes de l'avant-scène, la crainte la plus archaïque et la plus profonde est la crainte du don — à commencer par le don de la vie que nous avons reçue dans notre génération.

Le don est la seule réalité que nous ne puissions ni imaginer ni maîtriser. La portée de l'obéissance est de nous tourner vers le don de l'Origine qui nous fait sujets de désir et de liberté. Dans la mesure où l'obéissance nous rattache effectivement à la Loi du Don, qui est la loi de notre vie, elle est le travail de la patience et de l'enfantement à la vérité de notre être. Ce travail ne saurait demander moins que le prix de notre vie. Ce que l'obéissance nous apprend plus que tout du don, c'est que le don exige un entier détachement de nous-mêmes. Le don est le dessaisissement, au contraire de la maîtrise. Il n'y a de don que là où nous nous quittons nous-mêmes pour nous remettre confiants dans les mains de celui à qui nous avons fait le don. Telle est bien l'efficacité de la parole de l'ordre. Celui qui nous commande nous met en mouvement et nous invite à explorer un pays inconnu et à y faire notre demeure. De notre côté, quand nous agissons sur l'ordre d'un autre, nous lui faisons ce don premier qui est la remise de notre volonté en tant que foyer d'initiative. L'obéissance véritable tient de la consécration : elle est l'union à l'autre par ce qui fait notre capacité de poser des actes et d'aimer.

III

L'expérience de la filiation

La pratique de l'obéissance est au cœur du dynamisme des identifications en leur phase de maturation et d'accomplissement. Il y avait au point de départ l'apprentissage de la nutrition et du langage par l'imitation de la mère. Là dessus se greffait comme le jeu d'une innocente séduction mutuelle. L'identification imaginaire est la tentative épuisante d'être à l'image d'une image, c'est-à-dire de coller à

l'image idéalisée de la mère. Ce vécu psychique aspire à déboucher sur un mode ultime d'identification que l'on pourrait dire active et ouverte. Ici l'élément organisateur et dynamisant est la Parole du Don, plus précisément même l'acte de parole qu'est l'ordre. Au lieu d'être à l'image d'une image, il s'agit de se laisser façonner par une parole, mais justement par la parole pleine qui dit et réalise le don. Ce processus définit et réalise la vie sociale dans sa consistance et son originalité. Si l'on définit la culture comme un système d'échanges symboliques de dons, le plus important est la reconnaissance du don. Dans la condition de l'homme qui se retrouve exposé au monde, c'est la reconnaissance du don qui seule peut induire et soutenir l'échange des dons qui fonde toute relation sociale sans exception. Encore une fois il suffit de repartir de la nature de l'ordre pour entrevoir la dynamique et l'originalité de cette identification la plus élaborée qui est au cœur du lien social en tant que tel.

De toute façon la parole demande à s'inscrire dans la durée et dans la dynamique d'une interaction. Ceci est multiplié pour une parole qui induit une tâche. La parole de l'ordre révèle ce qu'il en est du don. Dans notre expérience, le don est indissociable de la filiation. Le premier don qui nous est advenu est celui de la vie par la filiation. Il y a, au point de départ ou, mieux, à l'origine de notre désir et de notre liberté le don que les parents nous ont fait de nous-mêmes. L'homme n'existe que par le don. Dans ses analyses si profondes et si originales, Claude Bruaire a voulu dégager le don de l'imaginaire de l'avoir *(céder à l'autre un bien que nous possédons)* pour le restituer à l'ordre de l'être. En tout ce qu'il est, l'homme est un "être-de-don" [4].

L'obéissance est une manière concrète de reconnaître que l'homme est libre dans la mesure où il est donné à lui-même [5]. La liberté d'un être-de-don est une liberté donnée à elle-même. Or, si l'homme n'existe que par le don, il ne peut s'accomplir que par le don. Le don de soi en retour, si nous comprenons la pensée de Claude Bruaire, ne saurait être la restitution par l'homme d'une partie de lui-même, comme s'il avait la maîtrise de s'en dessaisir et d'en disposer. Le

4 **L'être et l'esprit**, Paris, PUF 1983 p 53 Lire plus largement les deux chapitres sur "l'être et l'existence" pp. 51 sq et sur "l'Esprit absolu", pp. 115, sq.
5 **Ibid**., p. 54.

don véritable est l'acte qui engage l'homme en son être même dans la reconnaissance du don de son origine. Il y a là comme deux niveaux et deux modalités de réalisation.

Dans la ligne de la génération humaine, le don de soi est un don en avant de soi, tourné vers l'avenir, offert à d'autres. Le don garde le modèle de la filiation. Donner à quelqu'un, c'est le rendre capable de vivre par lui-même, de désirer et de créer. Mais plus radicalement encore, le don véritable de soi est la remise entière de la liberté comme capacité de donner à celui qui en est l'Origine, le Dieu Père de la vie.

La Loi du Don met d'entrée de jeu à la disposition de l'homme tout ce qui est créé comme un don qui lui est destiné : "*Le Seigneur Dieu prescrivit à l'homme : «Tu pourras manger de tout arbre du jardin»...*" (Gn 2, 16).

L'interdit qui accompagne cette proposition n'annule pas le don, mais au contraire rappelle que ce don reste définitivement un don :

"... *«mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir»*" (Gn 2, 17).

Ce que Dieu donne à l'homme n'est pas une chose, mais une relation à lui : l'être filial. L'interdit rappelle à l'homme qu'il aura toujours besoin d'apprendre de Dieu à user de son don pour rester en communion avec lui. Coupé de la source de la vie, l'homme livré à lui-même encourt le risque de se détruire sans même s'en rendre compte. "*Ils m'abandonnent, moi, la source d'eau vive, pour se créer des citernes, des citernes fissurées, qui ne retiennent pas l'eau*" (Jr 2, 13).

Dans la querelle monothéliste du VIIe siècle, Maxime le Confesseur a su donner au terme de volonté son contenu précis, spécifique et plénier. Il est parti du dilemme entre la volonté de Jésus et la volonté du Père à l'Agonie : "*Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Pourtant, non pas comme je veux, mais comme tu veux !*" (Mt 26, 39). À partir de ce lieu, Maxime aboutit à la conception de la volonté comme d'un désir spirituel qui est ouvert à la plénitude de l'être, selon la lumière et la mesure même de l'intelligence [6]. C'est donc devant le risque de la mort et la crainte de la perte absolue que l'homme découvre l'amplitude de sa liberté. Quand

6 MAXIME LE CONFESSEUR, **Opuscule** 6, 1 à 10.

l'homme peut se rassembler et parachever sa vie dans l'acte de l'offrande totale, c'est l'obéissance qui révèle la volonté et la liberté dans leur profondeur et leur portée : "… *L'attitude du Fils révèle que le mystère de la liberté humaine est une voie d'obéissance à la volonté du Père et que le mystère de l'obéissance est une voie de conquête progressive de la vraie liberté*" [7].

L'obéissance est la marque filiale dans l'amour de Jésus pour le Père. Elle signifie l'humilité radicale du Fils devant le Père qui est plus grand que tout (Jn 10, 29). L'obéissance accomplit Jésus en son être filial et révèle en cela l'homme à son propre mystère de fils adoptif du Père en union au Fils Unique :

"*Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance, et, conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut éternel*" (Hé 5,8-9).

C'est l'extrême de l'obéissance jusqu'à la mort qui réalise et révèle à la fois ce qu'est le don et ce qu'est le désir. Le don est la remise entière à l'autre de notre capacité d'aimer. Le désir le plus originaire et le plus profond de l'homme est le désir du Père, ce Dieu qui est sa source vive.

Dans la prière qui peut tisser la trame de notre vie, Jésus associe comme en un pivot central un vœu et une requête. "*Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour !*" C'est l'obéissance qui rend effective et concrète l'adhésion de notre être-filial au dessein du Père. Mais cela n'est possible que par le don du Père, le don du pain du ciel qui conduit à la vie véritable. À travers cela, l'obéissance se détache comme le travail de la naissance à nous-mêmes. Ce que le Père nous donne, c'est la capacité d'accomplir notre vie dans le don : "*L'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulu pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même*" [8].

Jean-Claude SAGNE

Dominicain, psycho-sociologue, Lyon

---

7 JEAN-PAUL II, **La vie consacrée**, n° 91.
8 CONCILE DE VATICAN II, **L'Eglise dans le monde de ce temps**, n° 24,3.

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1996/3

*

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier F -34000 Montpellier

Abonnement 1996 : France :160 FF Etranger : 180 FF

Prix de ce n° : 60 FF (franco 75 FF). Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port.

CCP : Études théologiques et religieuses 268.00 B Montpellier

L.-M. CHAUVET

Le fondement sacramentel de l'autorité dans l'Église

Dans nos pays occidentaux, façonnés par le pluralisme culturel et le débat démocratique, le mode d'exercice de l'autorité dans l'Église est fréquemment soupçonné, voire dénoncé, par les chrétiens eux-mêmes. L'affaire Gaillot a été instructive à cet égard. Ce soupçon n'est certes pas propre à l'Église : dans le sillage du mouvement de Mai 68, les institutions "lourdes" (État, partis politiques, syndicats...) se sont vu soumises au même type de contestation ; et l'individualisme actuel ne fait qu'alimenter la tendance. La difficulté a cependant quelque chose de spécifique en ce qui concerne l'Église. Elle tient en effet à la tension qui caractérise celle-ci comme institution : tension dont on montrera (§ 1) qu'elle est d'ordre structurel ; (§ 2) qu'elle se manifeste notamment dans le fait que le fondement de l'autorité ecclésiale est d'ordre sacramentel ; (§ 3) qu'elle renvoie du même coup cette autorité, d'une part, à Dieu lui-même, d'autre part, à l'ensemble du peuple de Dieu, premier destinataire de l'Esprit.

I

Une tension structurelle spécifique

Toute institution connaît une tension entre un pôle "institué", celui de la tradition qui la porte et des normes qu'elle doit se donner pour subsister, et un pôle "instituant", celui des forces de novation qui la travaillent de l'intérieur et sans lesquelles elle se scléroserait. L'Église n'y échappe pas, bousculée qu'elle est dans son "institué" par son principe instituant : l'Esprit Saint. Cette tension a cependant pour elle quelque chose de spécifique, pour les raisons que l'on va indiquer.

Rappelons d'abord que l'Église du Christ, dans sa visibilité historique, appartient non au second, mais au troisième article du Symbole de la foi : elle est la première œuvre de l'Esprit que le Christ a reçu du Père et qu'il a répandu (Ac 2,33), comme le manifeste le récit de la Pentecôte (Ac 2, 1-13). On se gardera donc de la tentation "gnostique", fréquente semble-t-il, d'opposer l'Esprit-Saint et l'institution-Église. Certes l'Esprit *"souffle où il veut"* (Jn 3), et ses symboles bibliques (l'espace entre ciel et terre, le vent, le souffle, le feu, l'eau...) partagent le même trait sémantique du non-maîtrisable. L'Esprit, libre comme le vent, a quelque chose d'ingérable. Ce même Esprit n'en est pas moins le principe de la "somatisation" de Dieu : c'est par lui en effet que le Christ a autrefois pris corps historique ("conçu de l'Esprit Saint""), qu'il vient en présence comme corps eucharistique, et qu'il continue d'advenir comme corps ecclésial dans l'histoire "jusqu'aux siècles des siècles" (cf. les deux épiclèses des prières eucharistiques). Tel est donc le paradoxe de l'Esprit : il est l'indice à la fois de la radicale non-mondanéité de Dieu (son altérité, sa "sainteté") et de l'humanisation de ce même Dieu, comme Verbe, en Jésus Christ ; de l'universalité du projet de Dieu et de la particularité de son inscription dans un peuple, un corps d'écritures, une institution.

Ce paradoxe atteste du même coup que, s'il n'y a pas d'opposition entre l'Esprit et l'institution-Église, il existe une tension permanente entre eux. Sans être théologien, Marcel Gauchet a bien montré la spécificité de la tension structurelle qui constitue l'Église [1]. L'Église,

1 Marcel GAUCHET, **Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion**, Gallimard 1985, notamment p. 92-113. C'est à cet ouvrage que renvoie la pagination entre parenthèses dans notre texte.

écrit-il est une "*création institutionnelle absolument originale*" (p. 100). Elle repose en effet sur une "*ambiguïté foncière*" (p. 107), liée à ce que le Dieu des chrétiens est moins "*un dieu grand*" qu'"un dieu autre" (106-107). Le dogme de l'Incarnation est l'expression de cette altérité inouïe de Dieu. Dieu prenant forme humaine, c'est Dieu se découvrant tout autre. Le cœur du paradoxe chrétien réside précisément en ce que jamais l'altérité de Dieu n'a été affirmée de manière aussi radicale que dans le moment même où l'on affirme son humanisation intégrale. Le dogme de Chalcédoine concernant la double consubstantialité, à Dieu et aux hommes, de Jésus est lourd de conséquences : "*De par leur union en Christ, l'humain et le divin se disjoignent et se différencient définitivement*" (p. 97). Le christianisme est dès lors structurellement porteur de "virtualités" sans précédent dans l'histoire humaine, virtualités dont l'Église elle-même, trop tentée par l'alliance du trône et de l'autel, ne cessera de repousser l'actualisation historique [2] : on passe en effet du système hétéronome de "l'Un", celui du mariage du visible et de l'invisible et de l'assujettissement du premier au second, au système autonome de "*leur partage et épanouissement mutuels*" (p. 99). En d'autres termes, si Dieu s'est fait homme, il ne se mêle plus des affaires humaines. Ainsi la sphère terrestre acquiert-elle une consistance autonome, suffisamment de consistance en tout cas pour que le Verbe s'y fasse chair : c'est moyennant le respect de l'autonomie du terrestre que l'on se porte à la hauteur de l'absolu séparé.

En raison même de sa foi en un Dieu tellement autre qu'on ne peut le connaître que par sa révélation, l'Église ne saurait enfermer ce Dieu dans des formules ou dans une institution. Pour le dire autrement, le christianisme, témoin d'un Christ qui, parce que "vrai Dieu", est pleinement fondé à prendre sur lui l'expression qu'il donne de la vérité de Dieu, et qui, parce que "vrai homme", donne à cette expression une forme pleinement humaine, donc une forme qui est sans commune mesure avec l'absolu dont elle témoigne, "*est fondamentalement une religion de l'interprétation*" (p. 106). Ainsi chacun est-il requis de s'ouvrir à une constante recherche de Dieu. Une telle recherche trouve d'ailleurs son fondement en Dieu même : le Saint-

2 M. Gauchet y insiste : si le christianisme est porteur de telles virtualités, c'est comme structure, comme "combinatoire"originale du rapport entre le ciel et la terre ; mais si la structure s'impose, l'événement historique, lui, est indécidable.

Esprit. L'Esprit fonde la légitimité d'une intériorité de la foi contre l'autorité du dogme… Mais cela entraîne évidemment un risque permanent d'hérésie, risque auquel on ne peut parer que moyennant des interprètes qualifiés. Si autre est le Dieu des chrétiens que le maintien de son mystère requiert une régulation ecclésiale serrée — plus serrée en tout cas que dans n'importe quelle autre religion — de la lecture de la révélation. Un second principe, opposé au premier, apparaît du même coup : celui de la nécessité des dogmes. "*Intériorité de la foi et autorité du dogme vont de pair, dans le système, et se justifient mutuellement*" (p. 101). L'errance possible de la conscience personnelle appelle l'inerrance du magistère.

M. Gauchet peut alors dire de l'Église que *"son existence à elle seule signifie potentiellement le contraire"* du message qu'elle porte (p. 104), à savoir que ciel et terre se sont conjoints, mais en "*creusant l'écart*" entre eux. Elle ne peut donc tenir "*qu'en créant les conditions de son propre dépassement, sous forme d'une démarche de foi indépendante d'elle. La médiation personnelle se retourne alors contre la médiation institutionnelle... L'Église porte en elle, à sa façon, ce qui la conteste ; elle est bâtie tout entière, en un sens, sur ce qui lui est opposé*" (p. 107-108). Telle est "*son équivoque constitutive... Si, par un côté, l'asservissement au dogme va plus loin que partout ailleurs, c'est en fonction d'une virtualité connexe plus originale encore, celle de l'autonomie des consciences*" (p. 108).

L'autorité ecclésiale est l'expression exemplaire de l'"équivoque" qui constitue l'Église. C'est en tout cas ce que donne théologiquement à penser le fondement sacramentel qui est le sien.

II

Le fondement sacramentel de l'autorité dans l'Église

Par différence avec l'autorité d'expert, fondée sur la compétence, le savoir, les diplômes (celle du médecin ou du théologien), ainsi qu'avec l'autorité de charisme, fondée sur l'aura de la personne (celle d'un *leader* qui s'impose par sa "personnalité"), l'autorité dans l'Église est d'ordre institutionnel : elle est conférée par un rite d'investiture, le sacrement de l'ordre. Bien entendu, les trois types d'autorité peuvent se mêler. Cela est même particulièrement important dans la culture actuelle : l'autorité sacramentelle / institutionnelle d'un prêtre (son "pou-

voir") est souvent mal reçue aujourd'hui par les chrétiens si elle n'est liée à une réelle compétence manifestant qu'il "a autorité" en savoir et en savoir-faire, ainsi qu'à la dimension "charismatique" d'un savoir-être qui lui donne de "faire autorité". Quoi qu'il en soit de ce problème, formulé ici de manière un peu générale, le fait que ce soit par un sacrement que l'on obtient autorité dans l'Église est lourd de signification.

"Salva illorum substantia"

Selon l'expression théorique que le concile de Trente a donnée au problème pratique, alors très discuté, de l'admission des laïcs à la communion à la coupe eucharistique, "*l'Église a toujours eu, dans la dispensation des sacrements, leur substance étant sauve* (salva illorum substantia), *le pouvoir de décider ou de modifier ce qu'elle jugeait mieux convenir à l'utilité spirituelle de ceux qui les reçoivent ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la variété des circonstances, des temps et des lieux*" [3]. Ce qui nous importe ici est l'incise "*salva illorum substantia*". On peut évidemment discuter cas par cas de la fameuse "substance" sur laquelle l'Église reconnaît n'avoir pas pouvoir. On pourrait, par exemple, à propos du sacrement de l'ordre qui retient ici notre attention, se demander si l'interprétation tridentine qui voit dans le "*faites ceci en mémoire de moi*" à la Cène la parole par laquelle le Christ a établi ses apôtres "*prêtres (sacerdotes) du Nouveau Testament*" [4] ne pourrait être contrebalancée par la tradition, plus ancienne et qui a généralement la faveur de l'Orient, selon laquelle l'ordination des apôtres a eu lieu au soir de Pâques ("*Recevez le Saint Esprit...*" : Jn 20, 21-23) [5] ; on sait par ailleurs que Pie XII, par la Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis* (1947), a fait retour à la tradition ancienne pour situer le rite essentiel de l'ordination dans l'imposition des mains et l'invocation du Saint Esprit, là où le Décret pour les Arméniens du concile de Florence en 1439

---

3 **Doctrine sur la communion sous les deux espèces et sur celle des petits enfants** (1562), ch. 2 (Denzinger-Schönmetzer, **Enchiridion Symbolorum**, n° 1728)

4 **Doctrine sur le très saint sacrifice de la messe** (1562), ch. 1 (Denzinger-Schönmetzer, n° 1740).

5 Cf. J. LECUYER, note explicative n° 25 sur S. Thomas, **Somme théologique**, *Suppl.* q. 35, a 4 (Revue des Jeunes : S. THOMAS d'AQUIN, *L'ordre*, Desclée et Cie 1968) - ID., **Le sacrement de l'ordination**, Beauchesne 1983, p. 116, 139, 221...

voyait la "matière" et la "forme" de ce sacrement dans la tradition des instruments de l'eucharistie (patène et calice) et dans la parole "*reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice...*" [6].

La détermination de la "substance" de chaque sacrement est donc loin d'avoir été toujours claire. Le problème est d'ailleurs d'autant plus délicat que l'Église est juge et partie en cette affaire. Le concile de Trente le montre bien : il ne reconnaît pas dans la communion de l'assemblée sous les deux espèces un élément relevant du droit divin, alors qu'elle paraît clairement fondée dans les récits néo-testamentaires de la Cène et qu'elle est exprimée dans chaque prière eucharistique ("prenez et mangez-en tous... ; prenez et buvez-en tous") ; il affirme en revanche que la confession intégrale des péchés mortels au prêtre relève, elle, de ce droit divin, alors que les bases scripturaires en sont fort fragiles.

La complexité de cette question, directement liée à la notion théologique de "tradition", n'empêche pas que le principe qui la sous-tend soit parfaitement clair : déclarer que l'Église n'a pas pouvoir sur la "substance" des sacrements, c'est affirmer d'emblée la limite de son pouvoir. Le problème est du même ordre que celui de l'institution des sacrements par Jésus-Christ : dire que celui-ci en est l'*institutor*, c'est dire qu'il en est l'*auctor*, terme à entendre au sens fort d'"auteur-acteur". Par-delà la manière dont on s'est représenté ladite institution (bien des scolastiques, tels Alexandre de Halès ou S. Bonaventure, admettaient "*facilement une institution médiatement divine*" [7], là où les controversistes catholiques du XVI[e] siècle s'enfermeront dans une impasse en situant la question, contre les Réformateurs, sur le terrain de la démonstration historique), le principe, clairement énoncé par S. Thomas, est le suivant : "*la vertu des sacrements ne venant que de Dieu, il en résulte que Dieu seul a institué les sacrements*" (*ST* III, .64, a.2), et plus précisément le Christ en tant qu'il est Dieu (*Ibid.*, ad 1). L'affirmation de l'institution des sacrements par Jésus-Christ est le fruit d'une herméneutique croyante et non d'une simple déduction historique.

---

6 Denzinger-Schönmetzer, n° 1326.

7 Ainsi, par exemple, S. Bonaventure estime que la détermination précise de la matière et de la forme des sacrements a pu être laissée par le Christ à l'Église assistée par l'Esprit Saint (**Brevil.** VI,4,1). Cf Y. CONGAR *"L'idée de sacrements majeurs ou principaux"*, **Concilium** *31*, 1968, p. 25-34.

L'Église se voit ainsi signifier une dépossession de principe : elle n'existe qu'à se recevoir de Dieu, à travers Jésus, son Seigneur. Elle n'a pas son fondement en elle-même. Son origine lui échappe, imprenable : elle ne peut la reconquérir, elle ne peut qu'en faire mémoire. Les sacrements sont précisément l'expression exemplaire de cette mémoire. Cela est vrai au premier chef de l'eucharistie : comme le montre le récit de la Cène, fort justement appelé dans les prières eucharistiques récit "de l'institution", l'Église fait et dit ce que Jésus, lors de son repas d'adieu, a fait et dit. En se basant sur lui, en trouvant dans sa pratique à lui la norme de son action liturgique, elle exprime par mode d'action symbolique (comme le veut la nature même de la ritualité) ce qu'elle proclame par mode de discours dans le Credo : sa confession de foi en Jésus de Nazareth comme Christ et Seigneur. En racontant son origine christique, elle se raconte elle-même dans son identité. Elle ne peut se comprendre elle-même qu'en en appelant à son Seigneur. Celui-ci la somme de s'exécuter. De fait, elle exécute tout au long de la liturgie de l'eucharistie les quatre verbes techniques qui structurent le récit la Cène (prendre, prononcer la bénédiction, rompre, donner). Plus encore : si l'on remarque que ce "récit" (de l'Église sur Jésus à la Cène), fonctionne en fait dans l'action liturgique comme un "discours" (du Seigneur Jésus à l'Église), on peut dire qu'elle l'"exécute" comme récit pour le faire advenir à son statut de discours : c'est le Christ qui continue de dire aux siens "*ceci est mon corps pour vous*". C'est dans le sillage de cette démaîtrise de la part de l'Église qu'il convient ici de penser le fondement sacramentel de l'autorité en elle.

Le sacrement de l'Ordre

L'autorité dans l'Église est comprise théologiquement comme une participation "*à l'autorité par laquelle le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son corps*" ; elle requiert un "*sacrement particulier*", celui de l'Ordre, qui, *"par l'onction de l'Esprit"*, marque ceux qui le reçoivent "*d'un caractère spécial et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne*" [8]. Cela signifie d'abord que si tous les membres du peuple de Dieu sont égaux en dignité devant Dieu de par leur baptême (cf. *LG*

---

8 Vatican II, **Presb. Ord.**, n° 2.

32 ; can. 208), ils ne le sont pas au point de vue de leurs fonctions : n'a pas autorité qui veut dans l'Église. Cela signifie ensuite que la source de l'autorité ne se trouve pas dans l'Église, mais en Dieu, de qui elle est reçue. Cela vaut évidemment aussi pour l'autorité particulière du pape, qui n'existerait pas non plus sans le fondement sacramentel de son ordination épiscopale, puisque c'est en tant qu'évêque de Rome (l'Église qui, selon S. Irénée, a une "plus puissante origine"— *potentior principalitas* —) que le pape a sur l'ensemble des fidèles *"un pouvoir plénier, suprême et universel"* (*LG* 22) [9].

Or, avons-nous noté précédemment, qui dit sacrement dit dépendance de l'Église à l'égard de son Seigneur. Ce principe vaut très clairement pour notre propos : l'autorité ecclésiale n'a pas son fondement en elle-même. C'est précisément ce que signifie la prière épiclétique d'ordination. Ainsi, dans la partie centrale de l'actuelle prière d'ordination d'un évêque, directement tirée du n° 3 de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome (v. 215), les trois évêques consacrants demandent-ils : "*Et maintenant, Seigneur, répands sur celui que tu as choisi la force qui vient de toi, l'Esprit qui fait les chefs* (spiritus principalis), *l'Esprit que tu as donné à ton Fils bien-aimé, Jésus Christ, celui qu'il a donné lui-même aux saints Apôtres...*". L'autorité de chef dans l'Église est un don de l'Esprit, le même Esprit qui fut reçu par Jésus le Christ. Elle est donc toujours en écart par rapport à sa source.

Cet écart n'est pas du même ordre que celui qui existe entre un chef politique et le peuple qui l'a élu : l'homme politique tient sa légitimité de cette élection même. Il existait bien, certes, une élection des évêques par le peuple chrétien dans l'Antiquité. "*Qu'on ordonne* (évêque), écrivait Hippolyte de Rome, *celui qui a été choisi par tout le peuple*" et qui "*aura été agréé*" par ce même peuple. Au milieu du Ve siècle, le pape S. Léon considérait comme nulle ("*irrita*") l'ordination d'un nouvel évêque qui n'aurait pas été approuvée au préalable par le peuple chrétien auquel il est destiné [10] : il s'agissait donc

---

9 Cf. par exemple, J.M. TILLARD, **L'évêque de Rome**, Cerf 1982.

10 C'est pourquoi, selon S. LÉON, dans des communautés schismatiques, "*nec rata sint sacerdotia, nec vera sacrificia*" (**Ep** 80, 2 ; **PL** 54, 914) La formule passera dans le Décret de Gratien et permettra encore à Pierre Lombard d'affirmer que la consécration eucharistique faite par des hérétiques ou schismatiques est nulle : ils ne peuvent dire l'"*offerimus*" de l'anamnèse du Canon romain "*quasi ex persona Ecclesiae*" (**Sent** IV, d. 13) Thomas d'Aquin développera la thèse contraire (**ST** III, q. 82, a. 7, ad 3)

là d'un élément *constitutif* du processus de l'ordination. L'activité du peuple chrétien n'était d'ailleurs pas limitée à cette préalable ratification ; elle se manifestait dans le rite même de l'ordination. Selon Hippolyte en effet, "*l'un des évêques présents*" ne pouvait prononcer la prière d'ordination en imposant les mains qu'"*à la demande de tous*" et après que "*tous gardent le silence, priant dans leur cœur pour la descente de l'Esprit*" (*Trad. Ap.*, 2). L'épiclèse du président était comprise en quelque sorte comme l'expression de celle de toute l'*ecclesia.*

Elément constitutif de l'ordination, l'élection par le peuple n'en était pourtant pas l'élément *décisif*, même si elle était reconnue dans la foi comme l'expression de l'élection par Dieu lui-même. Ce choix de Dieu (don de l'Esprit) en effet n'était définitivement reconnu que dans l'acte rituel/sacramentel de la prière d'épiclèse accompagnée par l'imposition des mains : c'est donc ce rite qui avait valeur décisive ; c'est en lui que se "véri-fiait" le choix de Dieu à travers la communauté. Une ordination, en d'autres termes, est toujours à la fois une grâce de Dieu et un choix humain. Comme le disent les anciennes prières antiochiennes d'ordination, c'est "la grâce de Dieu", en définitive, qui choisit : "*La grâce divine (...) choisit le prêtre Untel comme évêque. Prions pour que vienne sur lui la grâce du Saint-Esprit*" [11].

Cela fait apparaître que l'Église ne peut être ni une monarchie, puisqu'il faut une élection, ou du moins une approbation, par le peuple chrétien, ni une démocratie, puisque c'est la grâce du Saint-Esprit exprimée par le rite sacramentel et non l'élection comme telle qui fait le ministre. Parce qu'elle a sa source en Dieu et non en elle-même, l'autorité dans l'Église relève nécessairement d'un modèle "fort", et elle est soumise à la tentation de tout pouvoir dont la légitimation est d'ordre sacral. Mais parce qu'elle est, du même coup, dépossédée de sa propre origine, elle est constamment renvoyée à un Autre qu'elle-même, elle est relativisée et elle relève alors d'un modèle plus "mou". On peut lui appliquer les termes par lesquels M. Gauchet caractérisait le paradoxe de l'Église : l'autorité "*porte en elle, à sa façon, ce*

11 P.M. GY, "*La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*", **R.S.P.T.** 58/4 (1974), p. 609-612. Cf. B. BOTTE : "*Quel que soit le mode de désignation de la personne,* écrit B. Botte, *c'est la grâce divine qui choisit, et cette élection s'opère dans l'acte même d'ordination*" ("*L'ordre d'après les prières d'ordination*", dans l'ouvrage collectif **Études sur le sacrement de l'ordre**, Cerf 1957, p. 31).

qui la conteste ; elle est bâtie tout entière, en un sens, sur ce qui lui est opposé" (*supra*). D'un côté en effet, elle est pouvoir de gouvernement, avec tout ce que celui-ci comporte comme exigences, aussi bien de réconfort et de stimulation de chacun dans la foi (cf. Lc 22, 32) que de discipline concernant, notamment, l'admission ou non dans la communauté (cf. le "lier/délier" de Mt 16 et 18, ou le "remettre/retenir" de Jn 20, 22-23) et la vigilance quant à la fidélité à l'Évangile reçu des apôtres (cf. Ga 1, 8-9). On sait quelle importance a eue le magistère hiérarchique quant à ce tout dernier point, notamment à l'époque des grands débats christologiques et trinitaires : "*l'asservissement au dogme va plus loin (dans l'Église) que partout ailleurs*", constatait à ce sujet M. Gauchet. Nous avons dit plus haut pourquoi il en a été quasi nécessairement ainsi. Mais, d'un autre côté, en raison de son fondement sacramentel, cette même autorité est relativisée. Elle l'est même doublement, de par sa relation à Dieu et au peuple chrétien. C'est ce que l'on va développer.

III

Une autorité au service de Dieu et de l'Église

Reçue de l'Esprit Saint comme participation à l'"*exousia*" du Christ lui-même (cf. Mt 9, 6-8), l'autorité dans l'Église est appelée à s'exercer à la manière de ce dernier, c'est-à-dire comme service (cf. Lc 22, 24-27 ; Jn 13, 12-15). Il appartient à cette autorité-service d'inclure le droit au dissentiment par rapport aux positions théologiques qui sont les siennes, et même à la transgression par rapport à ses normes disciplinaires, dans la mesure où ces désaccords peuvent être inspirés, eux aussi, par le "témoignage intérieur" du même Esprit (cf. Lc 12, 11-12 ; Jn 16, 13) ; lorsqu'elle est vécue dans la droiture d'une conscience qui se laisse éclairer en Église, l'infidélité "matérielle" devient l'expression d'une fidélité "formelle". L'autorité est donc contestée par cela même qui l'atteste ou la fonde : instituée par l'Esprit, elle est par lui décentrée d'elle-même pour être tournée vers son Seigneur ; elle est par lui bousculée vers le vaste monde des hommes où elle est chargée d'annoncer le Christ. Elle ne peut s'exercer de manière évangélique que si elle n'oublie pas que son pouvoir n'a de force normative que parce qu'il est "normé" : sa "*norma normans*" est la Parole de Dieu qu'est le Christ lui-même, tel qu'il s'est révélé dans les Écritures auxquelles elle doit demeurer soumise dans une attitude d'obéis-

sance, c'est-à-dire de "docile écoute" ("*hyp-akoè*"). "*Le Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu ; il la sert*" (*Dei Verbum*, 10).

Une autorité à l'écoute

Cette attitude de décentrement ou de dessaisissement, à l'image même de son unique Pasteur, le Christ, est évidemment lourde de conséquences dans la pratique. Si, quant à sa nature, l'autorité dans l'Église est bien d'ordre institutionnel, elle est appelée à adopter, quant à son mode d'exercice, un profil plus "éthique" que juridique. On veut signifier par là qu'elle est à assumer comme une autorité qui "autorise", c'est-à-dire, comme l'indique l'étymologie du mot, qui "rend auteur", fait grandir ("*augere, auctor*"), responsabilise ceux sur lesquels elle s'exerce, et non comme une autorité "autoritaire" qui s'impose au nom du simple droit. Ce mode d'exercice est d'ailleurs particulièrement requis dans la culture actuelle où chacun respire par tous les pores de sa peau, fût-ce parfois à son corps défendant, les valeurs de la démocratie entendue comme pluralité d'opinions et comme possibilité d'avoir voix au débat. Il ne s'agit certes pas de vouloir faire de l'Église une démocratie. Il s'agit de mettre en œuvre le principe théologique, venu tout droit de l'Évangile et du fondement sacramentel du pouvoir dans l'Église, selon lequel "présider, c'est servir". Or, comment peut-on présider au nom du Christ (*in persona Christi*), donc servir, sans prendre en compte les chrétiens de l'époque tels qu'ils sont, donc sans commencer par honorer, dans nos pays occidentaux, les valeurs de type démocratique qui les habitent, comme elles habitent l'ensemble des citoyens ? Cela suppose que l'on joue le jeu d'un véritable partenariat, étant entendu qu'entre partenaires il n'y a pas égalité, mais participation de tous à un même projet, chacun au titre du statut et de la fonction qui sont les siens : c'est ce que signifie théologiquement l'expression de "co-responsabilité différenciée".

Si l'autorité dans l'Église n'est pas le fruit d'un simple processus démocratique, elle n'en est pas moins appelée à s'exercer, dans la culture actuelle, de manière plus démocratique que par le passé : l'affaire Gaillot l'a bien montré. Si, par exemple, il est clair canoniquement qu'un Conseil Pastoral de paroisse n'a que voix consultative (can. 536, § 2) en raison de la structure ministérielle de l'Église, et si par conséquent on ne saurait exclure que le curé ait parfois à trancher au nom même de son autorité de "pasteur propre" (can. 519), ce

n'est pas une raison pour ce dernier de continuer, du fait d'une vieille habitude cléricale, à élaborer seul l'ordre du jour dudit Conseil et à réduire celui-ci à une Chambre d'enregistrement : il existe, il doit exister, des manières plus conformes de "servir" dans les conditions sociales et culturelles d'aujourd'hui. Le ministère d'autorité qu'est la présidence d'une communauté d'Église demande aujourd'hui à s'exercer dans le souci d'une vraie co-responsabilité différenciée, laquelle requiert débat entre les personnes concernées et recherche de consensus. Ce qui vaut pour les prêtres vaut, bien entendu, *mutatis mutandis* pour les évêques et pour le pape : un fonctionnement plus synodal de l'Église, d'ailleurs bien amorcé dans un certain nombre de diocèses, correspond non seulement à une bonne théologie traditionnelle de communion, par opposition à l'ecclésiologie de pouvoir qui a été dominante depuis les XIII[e] - XIV[e] siècles, mais appartient sans doute à la crédibilité de l'Église et de sa mission de service de l'Évangile dans le monde actuel.

L'articulation de trois types de magistère

Le magistère "institutionnel" ou "ordonné" dans l'Église est renvoyé, du fait de son fondement sacramentel, non seulement à l'autorité du Christ, mais, par lui et par l'Esprit qui fait l'Eglise, à l'ensemble du corps ecclésial. Il est notamment appelé à s'adosser constamment au "magistère" fondamental du *peuple de Dieu*, lequel, "*ayant l'onction qui vient du Saint (cf.* 1 Jn *2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi*" (*LG* 12). Elle est à comprendre et à vivre ministériellement au sein de l'*ecclesia*, premier destinataire de l'Esprit, à laquelle elle est donnée comme une grâce [12]. *"Une déclaration magistérielle dans laquelle le «sensus fidelium» ne parvient pas à reconnaître son bien est* a priori *maladroite ou même suspecte"* [13]. Cela ne signifie pas qu'elle devrait suivre l'opinon majoritaire : elle ne vient pas d'une délégation des fidèles, et la vérité de l'Évangile ne se met pas aux voix, pas plus que les besoins objectifs de la mission ne rejoignent nécessairement la demande de la majorité des chrétiens. Le *sensus fidei*, cette sorte de "flair spirituel" qui anime le peuple de Dieu tout entier, "*des évêques aux*

---

12 On sait à cet égard l'importance du plan de **Lumen Gentium**, et notamment de la succession des chapitres 2 et 3.

13 J. L. TILLARD, **Église d'Églises**, Cerf 1987, p. 147.

derniers des fidèles laïcs" [14], et qui manifeste un instinct plus existentiel qu'intellectuel de la vérité de l'Évangile, a besoin du magistère institutionnel pour être précisé et éviter ainsi la confusion entre la Révélation et les évidences chrétiennes de l'époque ou du lieu. Pourtant, faute d'une bonne articulation avec le *sensus fidelium*, donc aussi d'une attention suffisante à la réception de ses décisions par la peuple de Dieu [15], le magistère institutionnel dériverait vers un autoritarisme centré sur son propre pouvoir, de même que, coupée de l'"*in persona Ecclesiae*" l'action ministérielle du prêtre "*in persona Christi*" dériverait vers une sorte d'absolutisation du "pouvoir d'ordre" au détriment de la finalité ecclésiale de tout ministère. Comme l'exprime fort bien le n° 20 des Préliminaires du rituel pour le sacrement de la réconciliation, "*lorsque les ministres du sacrement pardonnent au nom de Dieu, ils exercent leur fonction au cœur même d'une action de l'Église dont ils sont les serviteurs*". Inversement, un *sensus fidelium* qui ne serait pas régulé par le magistère institutionnel risquerait fort de réduire la foi aux convictions chrétiennes de l'époque et du lieu.

Ce même magistère est par ailleurs appelé à vivre la dépossession qui le fait être en dialoguant avec le "magistère" des *théologiens* [16]. Celui-ci, bien sûr, n'est pas une sorte de magistère parallèle qui se substituerait à celui de la hiérarchie : leur autorité est d'"expertise", non d'"institution" ; mais il n'est pas non plus une simple courroie de transmission de l'enseignement officiel. Les théologiens ont besoin d'un régulateur ecclésial de leur discours, régulateur qui est constitué en première instance par le corps d'experts qu'ils forment dans l'Église, mais qui peut être aussi, normalement en seconde instance, le magistère institutionnel. Inversement, ce dernier a besoin de se laisser interpeller par l'opinion des premiers, notamment lorsque celle-ci est communément partagée, sous peine de dériver vers l'idéologie, c'est-à-dire vers une justification au nom de l'Écriture ou de la Tradition de déclarations et de décisions qui viennent en fait conforter les intérêts de son pouvoir.

Les rapports entre ces trois types de magistère (auxquels il faudrait ajouter l'autorité, souvent de type "prophétique", de certains

---

14 S. AUGUSTIN, cité dans **LG** 12.
15 Sur cette importante question de la "réception", **ibid**, p. 155-181.
16 Cf la distinction par S THOMAS entre la *cathedra pastoralis* des évêques et la *cathedra magisterialis* des théologiens (**Quolibet** III, 9, ad 3), étudiée par Y. CONGAR, "*Bref historique des formes du magistère et de ses relations avec les docteurs*". **RSPT** 60, 1976, p. 99-112.

porteurs de charisme) sont souvent délicats à harmoniser dans la pratique. Cela vaut particulièrement en ce qui concerne la hiérarchie et les théologiens. Ceux-ci ont dans l'Église une position qui est de fait, et qui doit demeurer, structurellement différente de celle du magistère hiérarchique : la première mission de ce dernier, reçue à travers le sacrement de l'Ordre, est de veiller à la communion dans l'Église et à la fidélité à l'Évangile reçu des apôtres ; la première mission des théologiens est de proposer une intelligence de la foi de l'Église qui puisse être entendue par les contemporains, ce qui les requiert d'être particulièrement attentifs aux évolutions culturelles et sociales. Bien entendu, il appartient aussi aux évêques d'être ouverts à ces évolutions [17], de même qu'il appartient aussi aux théologiens de tenir un discours responsable qui contribue à la communion de l'Église. Cela n'empêche que leur position structurelle soit différente et que la théologie doive être une instance critique. C'est précisément ce type de tension structurelle qui caractérise l'Église et qui assure sa bonne santé évangélique.

* * * * *

Les soupçons et contestations envers l'autorité hiérarchique à l'intérieur de l'Église ne datent pas d'aujourd'hui. Aujourd'hui cependant, la culture leur donne une force particulière. Comme certains l'ont dit à propos du pape Jean-Paul II : les foules aiment le chanteur, mais pas la chanson. Parmi les problèmes que posent à de nombreux chrétiens la "chanson", il y a celui du mode d'exercice de l'autorité. La réflexion proposée ici n'avait d'autre but que de rappeler les tentations de tout détenteur d'autorité dans l'Église, dès lors qu'ils en oublient le fondement sacramentel. L'autorité est en effet bousculée par l'Esprit qui en est la source : bousculée vers l'unique Seigneur par rapport auquel elle est toujours en déficit ; bousculée vers l'ensemble du peuple de Dieu au service duquel l'a destinée l'Esprit Saint. Ce sont évidemment là des vérités de toujours dans l'Église. Il se trouve que l'actuelle modernité appelle de manière nouvelle, sans doute sans précédent dans l'histoire, cette double ouverture : ne serait-ce pas une chance pour l'Église ?

L.-M. CHAUVET

Professeur à l'Institut catholique de Paris

---

17 Le récent rapport présenté par Mgr DAGENS à l'Assemblée plénière de Lourdes 1994, **Proposer la foi dans la société actuelle** (Cerf, 1994) est un bel exemple de cette ouverture.

Yves RAGUIN

Position

ÉVANGÉLISATION ET DIALOGUE INTER-RELIGIEUX *

Dans son encyclique *Redemptoris missio*, datée du 7 décembre 1990, Jean-Paul II traite de la validité permanente du mandat missionnaire de l'Église. Ce mandat missionnaire doit se manifester dans une nouvelle évangélisation. Or un des éléments essentiels de cette nouvelle évangélisation est le dialogue inter-religieux. On a maintenant dépassé l'âge du dilemme : évangéliser ou dialoguer. Il fut en effet un temps où l'on considérait que dialoguer était opposé à évangéliser. Maintenant on perçoit que, le plus souvent, l'évangélisation passe par le dialogue. C'est en effet en dialoguant que l'on a l'occasion de présenter le message chrétien et de connaître ce que croient les fidèles des autres religions

L'Église cependant est très prudente en matière de dialogue. Elle a peur que les chrétiens ne perdent de vue ce qu'elle considère comme l'unicité de son message ; peur du syncrétisme, peur du pluralisme religieux, peur d'une sorte d'indifférence à l'égard de la foi chrétienne, puisque toutes les religions sont voies de salut. C'est bien pour cela que le Saint Père dans son allocution du 6 mai 1991, aux membres et aux consulteurs de la Congrégation pour la doctrine de la foi fit cette déclaration très explicite : "Le dialogue doit être mené et réalisé avec la conviction que l'Église est le moyen ordinaire de salut et qu'elle seule possède la plénitude des moyens de salut". Le 5 avril, le Cardinal Tomko avait donné, lors d'un consistoire, une allocution qui avait pour titre : "Proclamer le Christ, l'unique sauveur du monde". Dans cette allocution, le Cardinal touche les points cruciaux du dialogue, de l'évangélisation et du rôle du Christ dans le salut du monde.

Tous ces textes nous montrent l'importance de l'évangélisation dans la vie de l'Église, car elle a pour mission de faire connaître le message chrétien. Mais ici se pose le problème crucial du contenu du message. Aussi longtemps que les grandes religions comme l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme étaient, si je puis dire, localisées sur d'autres continents, l'Église catholique pouvait se contenter de présenter la foi chrétienne à ses propres fidèles, comme elle le fait dans le *Catéchisme de l'Église catholique*. Mais maintenant que ces religions sont comme sorties de leurs berceaux pour se répandre dans le monde entier, l'Église ne peut plus exprimer ce qu'elle croit sans penser à la présentation de son message aux fidèles

---

* Cet article a paru en chinois dans le revue **Spirit**, en 1995, à Hong Kong.

des autres religions et sans réfléchir aux problèmes que pose, pour elle, cette présentation.

Le dialogue, en effet, ne consiste pas simplement à présenter ce que nous croyons. De même que mon message doit faire réfléchir mon interlocuteur, de même son message doit me faire réfléchir. C'est là un des points essentiels du dialogue que de me faire réfléchir sur ma foi et sur la manière dont je la présente. Il ne faut pas voir en cela quelque chose de nouveau. Tout au long de son histoire, l'Église catholique a été amenée à préciser sa foi face aux autres traditions chrétiennes et aux autres religions.

La question fondamentale

Depuis quelques années le dialogue interreligieux a pris de multiples formes depuis les conversations iréniques autour d'une tasse de thé jusqu'aux discussions théologiques les plus subtiles. Tout le monde est d'accord que, pour entrer dans un dialogue fructueux, il est bon de travailler d'abord à des œuvres communes. En collaborant avec des fidèles d'autres religions pour des œuvres sociales, par exemple, on crée une confiance mutuelle qui permettra plus tard des échanges plus profonds.

Quelles que soient les approches du dialogue, il faudra bien en venir un jour au problème fondamental du salut. Quand Saint François Xavier partit en mission, c'était pour sauver le plus grand nombre possible de personnes, car, en accord avec la théologie de son temps, il croyait que sans le baptême, on ne pouvait pas être sauvé. Il baptisait vraiment à tour de bras, au point que le soir il n'en pouvait plus. Telle était la croyance de son temps, telle était la motivation qui l'a porté jusqu'au bout du monde. Peu à peu, l'Église s'est rendu compte que cette position était intenable et les théologiens ont eu recours à un baptême de désir, pour les personnes qui auraient reçu le Christ si elles l'avaient connu.

Si l'on avait demandé à Xavier pourquoi il croyait cela, il aurait répondu que c'était ce qu'il avait appris à Paris et que telle était la tradition de l'Église catholique. Mais la tradition n'est pas quelque chose de figé. Elle évolue grâce à une meilleure interprétation d'une révélation, qui s'éclaire à mesure que nous avançons dans l'histoire.

L'Église prit le temps de réfléchir et chercha à concilier le problème du salut universel et l'appartenance à l'Église. Pendant plusieurs siècles l'évangélisation fut motivée par la croyance que “hors de l'Église, il n'y avait pas de salut”. Mais alors se posa le problème. Quelle est cette “Église”, à laquelle il faut appartenir pour être sauvé ? Faut-il appartenir à l'Église catholique romaine ? Comment un catholique engagé dans le dialogue œcuménique oserait-il dire aux fidèles de plus de trois cents dénominations protestantes : “Il n'y a d'espoir de salut que dans notre église”. Je sais bien qu'un bon nombre de ces églises protestantes estiment et proclament qu'elles sont la seule véritable église, mais ce n'est pas là la croyance de l'Église catholique.

Si le dialogue avec d'autres confessions chrétiennes nous fait réfléchir et réformer nos manières de voir, que dire de la rencontre avec les religions non-chrétiennes ?

On n'en est plus à considérer ces religions comme des inventions du démon, mais on les voit comme des chemins vers Dieu, même si, comme c'est le cas du bouddhisme, elles ne reconnaissent pas l'existence d'un Dieu personnel.

Le bouddhisme ne reconnaît pas l'existence d'un Dieu personnel, mais il professe l'existence de ce que nous appelons un "Absolu", inconnaissable, indéfinissable. Dans le bouddhisme le salut est vu sous deux aspects, soit l'accès à l'état de *nirvâna* dans une expérience inexprimable, soit l'entrée dans le paradis du *Bouddha Amida*, où l'on jouit d'une parfaite béatitude.

Dans l'une comme dans l'autre perspective l'homme est totalement responsable de ses actes suivant la loi du *karma*. Tant que j'ai à expier des fautes ou à me détacher des choses de ce monde, je ne pourrais ni entrer dans le *nirvâna* ni être reçu par le *Bouddha Amida*, dans son paradis. Pour répondre à ce problème, le *Bouddha* a accepté la doctrine hindoue de la réincarnation. Suivant la doctrine bouddhique, il y a des enfers, mais ils ne sont pas éternels. Ce sont des lieux d'expiation. Une fois l'expiation terminée, on revient sur terre pour une nouvelle vie. Le cycle des vies et des morts durera aussi longtemps qu'il faudra, mais un jour, peut-être à la fin des temps, l'être humain aura accès au *nirvâna* ou au *Paradis d'Amida*.

Sachant que notre Dieu est amour et qu'il veut sauver tous les humains, les bouddhistes auront du mal à comprendre que notre enfer soit éternel et donc parfaitement inutile. C'est leur étonnement qui me porte à réfléchir. Effectivement, *le Catéchisme de l'Église Catholique* présente l'enfer comme une réalité. Il y est même dit que si quelqu'un commet un péché mortel et meurt à l'instant, il tombe en enfer [1]. Un ami bouddhiste pourra me demander : "Est-ce là ce que votre église vous demande de croire ? Est-ce là ce que vous appelez votre Bonne Nouvelle ?"

Cette réaction d'un bouddhiste ou d'un fidèle d'une autre religion me force à me questionner sur ce que je dois croire. Or une des lacunes du *Catéchisme,* c'est de ne pas prendre en considération la présentation aux fidèles des autres religions des points essentiels de notre foi. Il est vrai que ce n'est pas son but, mais le fait demeure que, sur le point des fins dernières, il ne tient pas en considération que l'Église est en contact constant avec des fidèles d'autres religions, qui désirent savoir ce que nous croyons. Oui ou non, devons-nous croire qu'il y aura un enfer éternel, sans espoir, ou bien devons-nous croire qu'il existe entre le jugement dit particulier et le jugement dernier, une période pendant laquelle les humains continuent à vivre en expiant leurs fautes et en allant de lumière en lumière ? C'est ce qui correspond effectivement à la succession des réincarnations dans le bouddhisme. Il ne s'agit pas d'adopter les vues des bouddhistes sur la réincarnation, mais de voir ce qui, dans notre religion, y correspond pour expliquer le processus de rétribution et de purification sur le chemin de la béatitude éternelle.

Les bouddhistes auront du mal à concilier la croyance à un Dieu qui est amour avec l'existence d'un enfer éternel qui, disons-nous, est conçu pour satisfaire la justice divine. Ils pourront me dire : "Nous croyons que l'homme par ses propres forces ou avec la grâce du *Bouddha Amida* peut arriver à la béatitude et vous, avec l'aide d'un Dieu tout-puissant qui est Amour, vous n'êtes pas certains d'y parvenir". Effectivement ce n'est pas la justice qui doit l'emporter sur l'amour, mais c'est l'amour qui doit avoir le dernier mot.

Oserai-je dire que, ce qu'ils croient, me fait revenir à ce courant de la tradition chrétienne, qui proclame que la Bonne Nouvelle, c'est que tout être humain sera

---

1 **Catéchisme de l'Église catholique**, Mame Plon, 1992, N° 1035.

sauvé. Pour résoudre notre problème, il nous faut revenir à la tradition. Or s'il y a dans la tradition un courant "infernaliste" comme dirait le Père Martelet, il y a un autre courant qui rejette la croyance à un enfer éternel. Ce dernier courant a trouvé une expression non ambiguë dans les œuvres du Cardinal Hans Urs von Balthasar [2].

Il est assez remarquable que l'Église dans la liturgie et dans la prière de chaque jour nous présente le Sauveur comme le Sauveur universel, qui sauve l'humanité entière de la mort éternelle, alors que les catéchismes donnent encore une grande part au jugement dernier, à la damnation sans espoir. Ici il faut rendre justice au *Catéchisme pour adultes*, publié en 1991, par les évêques de France. Ce catéchisme dit bien que le ciel et l'enfer sont des "réalités de la foi chrétienne, clairement attestées dans l'Écriture" [3] . Mais il ajoute deux autres phrases qui éclairent la précédente : "Personne ne peut affirmer que tel ou tel homme soit par sa faute en enfer. Mais l'enfer indique que l'homme a la possibilité de refuser définitivement la vie offerte par Dieu".

Ceci semble indiquer que l'enfer est une possibilité, non une réalité. Si l'on regarde d'un peu plus près le problème du salut on peut dire que cette possibilité elle-même a été annulée par le sacrifice du Christ, qui a donné sa vie pour tout le genre humain, et pas seulement pour quelques-uns. Cela nous amène à rencontrer notre Sauveur, le Christ Jésus.

La mission du rédempteur

Dans le bouddhisme, l'homme est absolument maître de son destin. Tel n'est pas le cas dans le christianisme. C'est Dieu qui sauve. Mais si l'on en croit la doctrine de l'enfer, c'est l'homme qui se damne. La proclamation de la Bonne Nouvelle me contraint à considérer ce que nous devons croire ; la question est bien simple : Croyons-nous que Dieu veut sauver tous les humains et que son Fils est vraiment sauveur ? Vais-je, dans un dialogue, oser dire que nous appelons Jésus Le Sauveur, mais que nous ne sommes pas certain qu'il va réussir ?

Depuis près de deux mille ans, le monde chrétien est en suspens, car, disent les théologiens, ainsi l'a voulu le Christ. Il a laissé ses disciples devant un terrible point d'interrogation. Serons-nous sauvés ou non ? Ils ont scruté des Écritures sans pouvoir y trouver de solution définitive. Les textes abondent en faveur de la miséricorde infinie de Dieu qui pardonnera à tous les pécheurs. Mais il y a des paraboles terribles qui nous font craindre d'être précipités en enfer par un Christ vengeur. C'est ce Christ vengeur qui est représenté dans le Jugement dernier de Michel Ange. Grâce à Dieu, il existe d'autres œuvres d'art qui nous représentent un Christ miséricordieux qui arrache les humains aux griffes des démons. A-t-on le courage de dire aux visiteurs non-chrétiens de la Chapelle Sixtine que cette fresque du jugement dernier ne représente qu'un des courants de la tradition chrétienne, courant qui prolonge la pensée de saint Augustin pour qui, à la fin des temps, l'heure de la miséricorde sera passée ? Ce sera l'heure de la justice divine. Dans l'histoire de l'Église, ce sont les partisans, j'allais dire les promoteurs de l'enfer qui ont parlé le plus fort. Mais il y a toujours eu des voix plus timides, par exemple celles des grandes

---

2. Cardinal HANS Urs VON BALTHASAR, **Espérer pour tous**, DDB, 1987 ; **L'enfer, une question,** DDB 1988.
3. LES ÉVÊQUES DE FRANCE, **Catéchisme pour adultes,** Association épiscopale catéchétique, Paris 1991 N°s 661, 663.

mystiques du Moyen Age, confidentes du Seigneur, qui ont osé dire que le Seigneur allait vraiment sauver tous les humains. Il suffit de citer quelques noms, Julienne de Norwich, Mechtilde de Magdebourg, Mechtilde de Hackeborn, Catherine de Sienne et d'autres.

Serait-ce que les femmes ont un sens plus profond de la miséricorde divine que les hommes ? La voix de ces femmes ne s'est pas perdue dans un silence sans écho. Elles ont toujours été là pour inciter des théologiens à scruter ce grand mystère.

À un moment où l'on nous demande de pratiquer une nouvelle évangélisation, nous pouvons nous reposer la question. L'encyclique qui insiste sur la mission évangélisatrice de l'Église, est très vague sur la mission du Christ. Bien sûr, les grands textes de Paul sont cités comme preuve que le Christ a été établi comme instrument unique du salut, mais la question que peuvent nous poser les fidèles d'autres religions n'est pas résolue. S'ils nous demandent : “Croyez-vous que votre sauveur va réussir à sauver tous les humains ?” Vais-je leur répondre : “Cela, je ne puis pas vous l'affirmer” [4].

Nous pouvons nous demander une fois de plus après des milliers de chrétiens : “Mais, en définitive, quelle est la mission du Christ ?”

C'est le Père qui a donné mission à son Fils de sauver le genre humain. Que lui a-t-il dit : “Mon fils, je t'envoie sauver quelques élus, beaucoup d'élus ou tous les humains.” ? Si la mission du Christ est de sauver toute l'humanité, il ne peut pas se présenter à son Père, à la fin des temps, avec une partie seulement de cette humanité. Il faudra qu'il puisse dire : “Ma mission est achevée. Je reviens à toi après avoir non pas vaincu mais convaincu tous nos ennemis.”

Il ne suffit pas de dire que le Christ s'est offert en sacrifice pour tous, il faut pouvoir dire que son sacrifice a été et sera efficace.

Nous avons la révélation divine, mais le grand problème, c'est que, cette révélation, c'est nous qui l'interprétons — au risque de réduire le mystère divin à nos propres dimensions. Dire que Dieu veut sauver tous les hommes, mais que certains peuvent le tenir en échec, c'est mesurer la puissance divine à la jauge humaine. C'est réduire l'amour divin à une compassion impuissante et faire de Dieu un Dieu vengeur, car nous sommes incapables de pardonner à nos ennemis. Ici, une simple question. Dieu qui nous ordonne de pardonner à nos ennemis va-t-il pardonner ? Ce que Dieu déteste ce n'est pas sa créature, mais le péché qui la tient prisonnière.

Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il prenne conscience de son péché, le déteste et s'en détache. Or cette séparation du péché, le pécheur ne peut pas la réaliser totalement pendant cette vie, car sur terre, il est impossible de connaître cette vérité dont le Christ dit qu'elle nous rendra libre. Nous ne pouvons faire une option définitive que si nous connaissons la Vérité.

Pour justifier l'enfer nous disons que Dieu respecte trop la liberté humaine pour s'imposer à nous. L'homme peut choisir et Dieu respecte son choix. Mais si on y réfléchit bien, le choix implique une connaissance insuffisante de la Vérité et un manque de liberté. En effet on choisit pour des motifs qui influencent notre liberté, et parce

4. Encyclique ***Redemptoris missio.***

que la vérité ne nous est pas proposée dans toute sa clarté. La vérité absolue ne contraint pas notre liberté, bien que nous ne puissions pas la refuser. Or cette option pour la vérité ne sera possible qu'une fois sortis de notre condition terrestre. Nous devons croire que la mort sera suivie d'une prise de conscience quand la Vérité nous sera présentée et que nous ne pourrons pas la refuser. Tel sera le choix définitif. Les pécheurs diront : "Si j'avais su" et Dieu les introduira dans une intimité qui n'en finira pas de grandir.

Actuellement le message de l'Évangile mis en avant est celui de "la justice". Dans ces perspectives de justice, nous devons nous demander si c'est rendre justice au Christ et à son sacrifice que douter de son efficacité. Notre attitude semble vouloir dire : "Seigneur, nous ne sommes pas certains que votre sacrifice a été suffisant." Le Seigneur pourrait nous demander : "Alors que voulez-vous que je fasse pour vous prouver que mon sacrifice a été total et efficace ? Ne sommes-nous pas comme ces juifs qui lui demandaient tout le temps d'autres signes venus d'en-haut ?

Ouverture aux autres religions

Si l'Église est catholique, il faut qu'elle soit ouverte aux autres religions. Maintenant que nous avons un *Catéchisme de l'Église catholique* ne faudrait-il pas encourager les évêques dans les pays de missions à faire composer des catéchismes à la fois catholiques et "locaux" dans lesquels la foi de l'Église serait présentée en relation avec les grandes vérités des autres religions ?

Je prends un exemple dans le bouddhisme. Les bouddhistes ne croient pas à un Dieu personnel, car pour eux la personnalisation est l'expression d'un état inférieur. L'impersonnel est plus riche, plus grand, plus absolu que le personnel. Cette question de la distinction entre ce que l'on appelle l'Absolu et Dieu se présente dans les grandes traditions religieuses de l'Inde, dans l'hindouisme, le bouddhisme, et aussi dans le taoïsme. Or le fait que le Verbe de Dieu s'est incarné et nous a révélé son Père, être personnel comme lui-même, nous a fait oublier l'autre aspect de la divinité, l'aspect impersonnel de ce que nous appelons la nature divine, la divinité. Dieu est autant impersonnel que personnel. Et si l'on veut entrer en dialogue avec les bouddhistes il ne faut pas leur dire : "Pas de dialogue possible avec vous, car vous ne croyez pas en un Dieu personnel." Dans le dialogue, il faut pouvoir faire comprendre que, nous aussi, avons dans notre foi la croyance à l'impersonnalité de Dieu. Impersonnalité et personnalité ne s'opposent pas ; elles sont simplement complémentaires. Le contact avec le bouddhisme nous invite à retourner à la tradition de nos grands mystiques qui, prenant conscience de leur nature humaine image de Dieu, se perdaient dans l'infini de la divinité.

Un penseur bouddhiste, D.T. Suzuki, fut très étonné quand il découvrit qu'il y avait des catholiques comme Maître Eckhart dont l'expérience mystique était toute proche de celle des bouddhistes. Evidemment les catéchismes ordinaires ne font pas allusion à cet aspect de l'expérience chrétienne de la prière. Dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, la présentation de la prière chrétienne est très déficiente sur ce point. C'est pourquoi il serait nécessaire de composer des catéchismes "locaux" mieux "orientés" vers les grandes religions et les traditions locales de prières, de piété et de liturgie [5].

---

5. **Catéchisme de l'Église Catholique,** "Quatrième partie : La prière chrétienne".

Il est vrai que les catholiques, et d'autres dénominations chrétiennes, font plus d'efforts pour connaître les autres religions que les fidèles de ces religions n'en font pour connaître le christianisme. Cela tient au fait que, pour nous, le Christ est le sauveur universel. Nous appartenons au Christ, ce n'est pas le Christ qui nous appartient. Le Christ n'est pas venu pour nous parquer dans un enclos. Il nous garde dans son Église, mais il dit lui-même qu'il a beaucoup d'autres brebis.

Si nous entrons en dialogue, c'est pour faire comprendre aux fidèles des autres religions qu'il y a un Dieu sauveur qui a fait connaître son plan de salut par son Fils. Son Fils a fondé une église dont la mission est de proclamer la bonne nouvelle qui est le salut pour tous. Le salut vient de Dieu et toutes les religions sont invitées à faire part de leur foi, car cette foi nous fait réfléchir sur ce que nous croyons et proclamons.

L'Église nous demande de conduire le dialogue "avec la conviction qu'elle seule possède la plénitude des moyens de salut". Mais que veut-on dire par moyens de salut ? En fait c'est le Christ qui sauve. En ce sens il n'y a pas de moyens de salut. Le pouvoir sanctificateur des sacrements c'est le Christ lui-même. Or le Christ est le sauveur universel. Le Saint Esprit, pas plus que le Christ, n'appartient à l'Église. C'est l'Église qui lui appartient. Et que dire du Père ? Il se manifeste dans le cœur de tout être humain, sans qu'aucune église puisse le revendiquer.

*

* *

Tous ces problèmes nous ramènent à celui de la révélation. Nous disons que la période de la révélation a été close à la mort du dernier des apôtres, mais l'interprétation de cette révélation est entre nos mains. Toute l'humanité est engagée dans l'interprétation de cette révélation. C'est ce qui est apparu dans cet article. Pour cette raison, on peut dire que le dialogue inter-religieux est indispensable au progrès de notre intelligence de la révélation. Il n'y a pas que les hérésies qui nous forcent à préciser ce que nous croyons. Les autres religions le font aussi, mais d'une manière plus positive, en nous forçant à réfléchir. C'est pourquoi tout effort de dialogue fait avancer notre connaissance du mystère de Christ.

Dans sa lettre apostolique *Tertio millenio adveniente* datée du 10 novembre 1994, Jean-Paul II présente le Christ comme "sauveur de l'univers", celui qui à la plénitude des temps va "unir toute chose en lui" (Ep 1, 9-10) car il est "le parfait sacrifice rédempteur".

Dans cette lettre aucune allusion n'est faite à un échec possible du plan rédempteur de Dieu, dont la conséquence serait l'existence d'un enfer éternel. Dans les perspectives de cette lettre il serait opportun de réexaminer ce que nous devons croire au sujet des fins dernières et de l'enfer en particulier. L'existence d'un enfer éternel serait un échec du plan rédempteur et de l'Incarnation. L'approche du troisième millénaire de l'Incarnation serait une excellente occasion de reformuler ce que nous devons croire sur les fins dernières et sur la venue du Christ à la fin des temps.

Yves RAGUIN

Jésuite, Taipei, Taïwan

Revue d'éthique et de théologie morale

LE SUPPLÉMENT

N° 198 Septembre 1996

MADELEINE DELBRÊL ET L'INCROYANCE
Institut catholique de Toulouse et Association des Amis de Madeleine Delbrêl
27-28 octobre 1994

Le numéro : 120 F - Abonnement 1996 : 420 F - Étranger : 506 F
CCP : Paris 4263-95 D - B.P. 65 - 77932 PERTHES CEDEX

Comptes rendus

Rochdy ALILI, **Qu'est-ce que l'islam ?** Paris, La Découverte, 1996.

Encore un livre d'initiation à l'islam ! Il y en a eu vraiment beaucoup, et peu de bons, parce que trop partiels, nous présentant tantôt une religion ritualiste à outrance, tantôt sociologiquement un monde religieux sous-développé et banlieusard. Avec ce livre qui traite de l'islam essentiellement comme religion et civilisation, nous entrons dans un univers riche, complexe, fruit de toute une longue histoire, où l'on comprend combien l'unique Coran, fondement de tout, a toujours été lu et relu de multiples façons, que ce soit chez les juristes, ou chez les *sufis*, ou en politique. Ce n'est pas un dictionnaire mais une mise en perspective des réalités islamiques les plus importantes, pour mieux comprendre. On ne trouvera rien sur l'art ou sur l'histoire économique : ce n'est pas un reproche, tout ne peut être évoqué, ce ne serait plus une introduction. Le chapitre VII "les problématiques de l'islam contemporain" sera particulièrement utile.

R.-L. MOREAU

Louis MASSIGNON et le dialogue des cultures. Actes du colloque organisé par l'UNESCO, l'Association des amis de Louis Massignon et l'Institut international de recherches sur Louis Massignon, les 17 et 18 décembre 1992. Textes réunis par Daniel Massignon, Paris, Le Cerf, 1996.

C'est peut-être un effet du dialogue des cultures : j'ai commencé la lecture fort instructive de ces *Actes* en français par les dernières pages ! Le dernier apport, de Bernard Frank, sur "Louis Massignon et le Japon" est bref, mais il lève pour moi une énigme. En effet, la seule fois où j'ai rencontré L. Massignon seul, rue Monsieur — ce devait être en septembre 1958 —, je venais pour l'écouter sur la mystique afro-islamique : il ne m'a parlé que du Japon. Il rentrait effectivement du IXe congrès international pour l'histoire des religions ; sans aucun doute admiratif de cette personnalité ouverte à tous les mondes, j'étais resté sans voix, et obligé de me retirer au terme d'un monologue quelque peu obscur dont on me révèle ici le sens quarante ans plus tard...

Beaucoup de choses intéressantes pour les fervents du dialogue des cultures, et pour les vieux amis, j'allais dire "les vieux amoureux", de L. Massignon. Mais aussi, et surtout, ces *Actes* sont très actuels pour le dialogue inter-religieux à la mode aujourd'hui, très stimulants pour celles et ceux qui cherchent et Dieu et les voies de la rencontre humaine.

La prestation de Jacques Berque, "Une réponse de L Massignon sur l'islam", ouvre très bien ce dossier. Pour parvenir à un bon dialogue inter-religieux et inter-culturel, il ne faut pas être d'abord un théologien. Si certains spécialistes ont reproché à Massignon d'avoir un peu trop christianisé Al-Hallaj, beaucoup de milieux missionnaires lui ont reproché de ne pas être théologien. Un théologien qui ne serait que théologien, devrait renoncer au dialogue ; avant de se permettre de porter les jugements théologiques indispensables au dialogue lui-même, il doit longtemps et de bien des manières, avec des regards divers, sinon avec sympathie — du moins avec une perméabilité aussi totale que possible —, pénétrer le monde de

l'autre dans toute son originalité. Combien de fois, il a été reproché à L. Massignon comme à quelques autres (car ils ne sont pas foule, les pionniers de sa trempe) leur sympathie comme un manque de jugement, une faiblesse de l'étude du monde avec lequel on cherche à entrer en dialogue : "dans quel camp êtes-vous ?" Pas de dialogue possible au plan religieux, avec des théologiens qui ne seraient que théologiens. C'est le propre du dialogue inter-religieux d'être tout un jeu de langages différents qui font l'homme : langages pas seulement savants, et qui ont l'art de suspendre le jugement.

Avec malice J. Berque cite L.Massignon qui remarquait justement que "les théologiens musulmans n'ont pas explicité tout le donné coranique", pour laisser entendre que les théologiens chrétiens n'avaient sans doute pas non plus explicité tout le donné évangélique. Et il y aurait assurément des relectures de l'Évangile à la lumière des multiples lectures du Coran...

Une dernière malice : comme souvent encore aujourd'hui, et c'est sans doute inévitable malheureusement, ces débats sur l'inter-culturel ont été menés intelligemment entre universitaires et diplomates très français.

R.L. MOREAU

F. JACQUIN, **Jules Monchanin prêtre : 1895-1957**, Paris, 1996.

J. MONCHANIN, **Lettres au Père Le Saux. 1947-1957**, texte établi, présenté et annoté par Françoise JACQUIN, préface de Jacques GADILLE, Paris, 1995.

Longtemps quelque peu éclipsée par le rayonnement de son compagnon Henri Le Saux, la figure de Jules Monchanin tend à reprendre toute son envergure, grâce notamment au labeur de divers universitaires chrétiens. Parmi eux, Françoise Jacquin s'impose aujourd'hui comme l'une des meilleures spécialistes du prêtre lyonnais, auquel elle vient de consacrer une biographie appelée à faire date. Avec une très grande sensibilité, elle recueille et restitue les plus infimes nuances de cette personnalité riche et complexe, en suivant méthodiquement le fil chronologique. Après les années d'enfance dans le Beaujolais, voici le séminariste lyonnais, le vicaire peu conformiste de la Ricamarie, le père spirituel d'un groupe de jeunes filles à vocation missionnaire, l'intellectuel aux amitiés prestigieuses (Victor Carlhian, René Biot, Henri Massignon, Henri de Lubac, Pierre Emmanuel...), enfin l'ashramite solitaire dont le projet indien ne parvient jamais à prendre corps... Ce fascinant destin, que l'on pourrait croire stérilisé par l'irrésolution et l'échec, s'avère aujourd'hui d'une prodigieuse fécondité. Même s'il n'a jamais systématisé sa pensée (dont Françoise Jacquin présente excellemment les grands axes : p. 136-151), le prêtre lyonnais a perçu — sous Pie XII ! — Les principales intuitions qui commandent aujourd'hui le discours missionnaire : inculturation et dialogue "en profondeur" des religions. Ce rôle de grand précurseur justifie largement l'attention que lui accorde un public toujours plus nombreux.

* * *

En même temps que cette biographie, Françoise Jacquin éditait les lettres de Jules Monchanin à Henri Le Saux. À vrai dire on ne possède plus, sauf exception, les réponses de ce dernier. Et sans doute cette lacune renforce-t-elle l'étrange sensation de monologue que le lecteur ne peut manquer d'éprouver.

Monologue ou, à tout le moins, dialogue difficile. La cohabitation entre les deux hommes devient au fil des années quasi

impossible — paradoxalement, c'est cet éloignement lui-même qui nous permet de lire aujourd'hui ces lettres ! De plus en plus perplexe devant la radicalité de l'immersion de son compagnon dans la métaphysique de l'hindouisme, Jules Monchanin finit par expliciter ses inquiétudes théologiques (lettres 57, 58, 60, 84), puis par exprimer nettement son désaccord (lettres 88, 93). Globalement, à mesure que le temps passe, on a le sentiment qu'il ne s'adresse plus à un compagnon de vie, mais à un correspondant parmi les autres...

Comme lorsqu'il écrit à sa mère (rappelons que Françoise Jacquin a également édité cette correspondance), Jules Monchanin multiplie les allusions — parfois bien obscures pour le lecteur. Fort heureusement, une abondance de notes très précises permet de les décrypter, et de saisir comme sur le vif des pans essentiels de la vie du prêtre lyonnais en Inde.

Dominique CERBELAUD

Les Odes de Salomon, Présentation et traduction par E. AZAR (Sagesses chrétiennes), Paris, 1996.

Les traductions en français des "Odes de Salomon" se suivent... et ne se ressemblent pas. À peine publiée celle de Marie-Joseph Pierre (Apocryphes, Paris, 1994), Ephrem Azar propose aujourd'hui la sienne. Sans me lancer dans une critique comparative — dont ce n'est pas le lieu ici — je dirai d'emblée que cette nouvelle traduction paraîtra certainement plus fluide et aisée, et donc plus accessible à un large public. De ce point de vue, certaines de ces odes (23, 27...) constituent de petits chefs-d'œuvres. Comme des poèmes de notre temps, elles livrent leurs énigmes dans une langue de pure transparence...

Ephrem Azar, à la suite de sa traduction, offre le texte syriaque des Odes (en *sertô* vocalisé). Il ne fait en réalité que reproduire celui qu'avait donné J.H. Charlesworth dans sa traduction anglaise (Texts and Translations, 13 — "Pseudepigapha Series", 7 — Missoula (Montana), 1978). Son propre travail se rapproche d'ailleurs sensiblement de celui-là — même s'il fait çà et là d'autres choix de traducteur (12,7 ; 24,4).

Dans une longue introduction, l'auteur évoque les principales questions que pose l'énigmatique livret. Il s'agit d'un honnête survol de l'état de la recherche, où il ne s'engage lui-même que fort prudemment. Il écrit par exemple : "Il n'y a rien d'invraisemblable dans la théorie d'un lien entre la tradition johannique et les odes syriaques" (p. 42). On aimerait en savoir plus sur cette communauté johannique syrophone que, par un singulier anachronisme, l'auteur nous écrit comme "de type monastique" (p. 64) ! Par ailleurs, la question des parentés avec la gnose hétérodoxe, et notamment avec "Évangile de Vérité", reste à peine effleurée. Au demeurant, Ephrem Azar évite assez systématiquement les questions proprement théologiques que soulève le texte des "Odes" : Marie-Joseph Pierre, sur ce plan, comblera beaucoup mieux l'attente des spécilaistes.

Dominique CERBELAUD

A.M. MALINGREY, La littérature grecque chrétienne (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, 1996.

Cet ouvrage constitue la réédition, moyennant quelques retouches, d'un volume publié en 1968 sous le même titre dans la collection "Que sais-je ?", et aujourd'hui épuisé. Sous une forme claire et succincte, l'auteur offre un panorama de la production

ecclésiastique en langue grecque, du IIe au VIIIe siècles. L'approche se veut résolument littéraire, même si elle intègre nécessairement des aspects théologiques ou dogmatiques. L'ouvrage s'adresse à un large public désireux de mieux situer dans leur contexte les écrits des Pères grecs.

Dominique CERBELAUD

J.P. SEGALEN et al., **Prier avec Jésus**, Paris, Droguet-Ardant, 1995, 189 p.

Ce commentaire du Notre Père est étonnant de richesse et de clarté pédagogique. L'historique des traductions du Notre Père en français du XIIe siècle à nos jours est fort instructif pour situer les points délicats de la version actuelle. L'étude exégétique replace cette prière dans l'ensemble des prières de Jésus, notamment en Jean 17. On notera plus paticulièrement ce qui est dit de la sanctification du Nom du Père. La polysémie de l'adjectif traduit par "de ce jour" n'est, par contre, pas du tout relevée. Au total ce livre est à la fois un outil précieux de travail et en même temps une source de méditation.

J.-Cl. SAGNE

J.P. SEGALEN et al., **Prier avec Marie,** Paris, Droguet-Ardant, 1995, 191 p.

Savant et simple, riche et lumineux, ce parcours du Magnificat excelle à dégager les réminiscences bibliques qui affleurent dans le cantique de la Vierge Marie et aussi à expliciter le contenu qui est la correspondance avec les Béatitudes, le Notre Père, tout ce qui est dit de Marie dans l'Écriture. La note dominante est la joie de Marie que le Dieu très saint remplit de la plénitude de sa grâce. Les remarques sur la structure et le lexique du Magnificat ouvrent des pistes de travail. Les textes cités appellent à la prière. Le livre est un modèle de pédagogie spirituelle.

J.-Cl. SAGNE

Philippe FERLAY, **Cœur du Christ, mystère de Dieu,** Paris, MédiasPaul, 1995, 127 p.

Ce recueil de méditations est nourri de l'Écriture Sainte et de la tradtion des grands spirituels. Il aurait gagné à prendre en compte l'intuition de saint Bernard ou de Catherine de Sienne sur le "secret du cœur". Mais avec ou sans cette métaphore, le fond est bien là, le mystère de l'amour de Dieu qui éclate dans le réalisme humain de l'Incarnation. Constamment restituée dans le mystère trinitaire, la contemplation du Cœur de Jésus est attirée vers l'Amour du Père. Théologien et pédagoque de la foi, le Père Ferlay a voulu donner ici une initiation à la prière en nous centrant sur le mystère même du Médiateur, au centre du pont que forme le Christ du ciel à la terre, pour revenir à Catherine de Sienne.

J.-Cl. SAGNE

Ambroise SOUTHEY, **Pour que le Christ soit formé en nous**, Voix monastiques, 1995, 270 p.

L'ouvrage est un recueil de conférences et de lettres de l'abbé général de l'ordre de Cîteaux entre 1974 et 1990. Il y a un contenu indéniable dans ces textes, une grande expérience communautaire et spirituelle. Il eût peut-être mieux valu bouleverser les textes et en redistribuer le contenu selon une organisation thématique. Malgré la difficulté due à l'asssemblage de textes de circonstance, les interventions de Dom Ambroise frappent beaucoup par leur sobriété, leur profondeur, leur teneur

spirituelle. C'est le témoignage d'un moine centré dans son appel et libre avec tous.

J.-CL. SAGNE

Gilbert de HOYLAND, **Sermons sur le Cantique des Cantiques**, t. II sermons 21 à 47. Introduction et traduction par le frère Pierre-Yves Emery. Ed. Pain de Cîteaux, Abbaye Notre-Dame du Lac (Québec), 1995, 424 p.

Grand connaisseur de saint Bernard le frère Pierre-Yves de Taizé, a publié un second volume des sermons de Gilbert de Hoyland sur le *Cantique*. Un index biblique et un index thématique parachèvent l'ouvrage. Le texte de la traduction et la présentation sont de belle facture. L'apparat critique est fort soigné. Ce qui frappe le plus dans le contenu des homélies, c'est ce qui est dit du mystère du Christ, de l'amour et de l'humilité. Il y a également beaucoup à puiser dans les remarques sur le rôle de l'Esprit-Saint et la vie contemplative.

Le témoignage de ce commentaire inachevé se consume dans la rencontre du Christ au-delà des mots : "*s'approcher de lui, c'est s'approcher du feu*". Mais, pour le temps de notre apprentissage, le travail du frère Pierre-Yves est un très bon guide de lecture, introduisant à la richesse inépuisable de l'école cistercienne.

J.-Cl. SAGNE

Jean-Marie SEGALEN, **Prier 15 jours avec saint Alphonse de Liguori,** Paris, Nouvelle Cité, 1995, 127 p.

Le premier mérite de l'ouvrage est de procurer l'actualité du message d'Alphonse de Liguori. Ce grand saint du XVIII[e] siècle souffre encore de la réputation d'un moralisme périmé. À travers l'introduction et les textes choisis nous retrouvons l'apôtre du Christ Rédempteur des plus pauvres et des plus abandonnés. Ce qui sous-tend l'organisation de la retraite proposée, c'est la conviction que la vie d'Alphonse de Liguori est en elle-même une pédagogie de la conversion et du choix de vie. Le livre est documenté, clair, porteur de lumière.

J.-Cl. SAGNE

Oscar CULLMANN, **La prière dans le Nouveau Testament**. Essai de réponse à des questions contemporaines, Tr. par Matthieu Arnold, Paris, Cerf, 1995, 264 p.

Présentant lui-même la version française de son livre, Oscar Cullmann désigne cet ouvrage comme la synthèse de son œuvre de théologie biblique. Travail de longue science et de maturité, l'enseignement de Cullmann sur la prière prend en compte la totalité du Nouveau Testament, en intégrant les diverses études des auteurs contemporains dans une visée œcuménique. L'auteur s'intéresse particulièrement à la prière de Jésus lui-même dans le Notre Père. Les trois premières demandes adressées à Dieu (Tu) semblent une reprise des prières juives en araméen. Cullmann écarte l'interprétation d'Origène et Jérôme pour le pain "surnaturel" (littéralement : supersubstantiel). Il préfère comprendre le pain "de demain" (qui suit). Il lève la difficulté de la demande suivante ("ne nous conduis pas dans la tentation") en parlant d'épreuve plutôt que de tentation et en faisant le rapprochement avec la prière de Jésus à Gethsémani ("Que cette coupe passe loin de moi..."). Au total, ce travail est savant, clair, empreint de sagesse spirituelle. Il peut intéresser beaucoup de lecteurs.

J.-Cl. SAGNE

LIVRES REÇUS À LA REVUE

ABBÉ PIERRE, **Dieu merci,** Paris, Bayard, 1995.

ALETTI J.N., **Jésus Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?**, Paris, Desclée (Jésus et Jésus-Christ), 1994.

ANTONELLO E., **Guillaume Pouget (1847-1933). Testimone del rinnovamento teologico all'inizio del secolo XX. Biografia del pensiero**, Milan, 1995.

ARMINJON B., **Nous voudrions voir Jésus (Jean 12-21),** Paris, DDB/Bellarmin, 1996.

BACQ P., RIBADEAU, DUMAS O., **Ferments d'Évangile : une Église en mouvement,** Bruxelles, Lumen vitae, 1996.

BAUER O., **Le jeu de Dieu et de Jonas, grille de lecture pour un livre déroutant,** Poliez-le-Grand, éd. du Moulin, 1996.

BELLIN M., **l'Apostat : fragment d'une errance**, Villeurbanne/Rumilly, Golias/Bellin, 1996.

BOURQUIN Y., **La confession du Centurion : le Fils de Dieu en croix selon l'évangile de Marc,** Poliez-le-Grand, éd. du Moulin, 1996.

BRIGNON F., **Dieu ma guérison : vivre la maladie. Missel communautaire,** Paris, Bayard/Centurion, 1996.

BRYANT H., **Au commencement... Dieu ?,** Villeurbanne, Clé, 1996.

CALDÉLARI H., **L'homme au cœur de Dieu**, Versailles, Saint Paul, 1995.

CARREZ M., **Bergers et mages, témoins insolites du Christ,** Poliez-le-Grand, éd. du Moulin, 1996.

CHENU B., éd., **Sept vies pour Dieu et pour l'Algérie,** Paris, Bayard/Centurion, 1996.

CLAVIER M., **Ton livret chrétien : du baptême à la confirmation. Missel communautaire**, Paris, Bayard/Centurion, 1996.

DANNEEELS G., **Les saisons de la vie,** Paris/Namur, Cerf/Racine, 1995.

DEFOIS G., **Avec amour et vérité : entretiens avec François Vayne**, Paris, Nouvelle cité, 1995.

DELIZY B., **Vouer pauvreté : un chemin de fraternité,** Namur, CDRR (Vie consacrée), 1996.

FIZZOTTI E., **Verso una psicologica della religione 2. Il cammino della religiosità,** Leumann (Turin), Elle di ci, 1995.

FOUILLOUX E., **Éditer les *Sources Chrétiennes*,** Paris, Cerf, 1995.

FOURNIER-BIDOZ A., NEBOUT M., **Jésus savait-il tout d'avance ?,** Paris, éd. l'Atelier/éd. Ouvrières, 1995.

GABORIAU F., **Le projet de la *Somme* : une idée pour notre temps,** Paris, Fac éditions, 1996.

GAMBOSO V., **Antoine de Padoue,** Paris, Médiaspaul, 1996.

GELMINI P., **De la drogue à la vie : la communauté Rencontre. Genèse, histoire, développement,** Paris, Médiaspaul, 1996.

GERVAIS P., **Marie de l'Incarnation : études de théologie spirituelle,** Namur, CDRR (Vie consacrée), 1996.

GRÜN A., **Prière et rencontre**, Paris, Médiaspaul, 1996.

GUELLUY R., **La gratuité**, Bruxelles/Namur, Fidélité/Racine, 1995.

GUÉRIN P., **Après l'adieu : pour vivre un deuil. Missel communautaire,** Paris, Bayard/Centurion, 1996.

HAUSMANN N., éd., **"Comme elles l'avaient dit" : être femme aujourd'hui,** Namur, CDRR (Vie consacrée), 1996.

HOUDENOT F., **Des jours en feu,** Paris, Cerf, 1996.

HOURTICQ C., **Les religieuses,** Paris, éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières (Tout simplement), 1996.

JEUSSET G., **Rencontre sur l'autre rive : François d'Assise et les Musulmans,** Paris, éd. Franciscaines, 1996.

KIEFFER R., **Jésus raconté. Théologie et spiritualité des évangiles**, Paris, Cerf, 1996.

LE CLERC P., éd., **l'Apostolat populaire : le Père Anizan et les Fils de la charité. Actes du Colloque des 13 et 14 novembre 1992,** Paris, Cerf (l'histoire à vif), 1995.

MACCIO R., **Des réunions plus efficaces,** 2e éd. rev. et augm., Lyon, Chronique sociale, 1995.

MOURLON BEENAERT P., **Aux origines du genre humain. Que dit la science ? Que dit la Bible ?**, Bruxelles, Lumen vitae, 1996.

NEWMAN J.-H., **Sermons paroissiaux IV. Le paradoxe chrétien**, Paris, Cerf, 1996.

PELLITERO R., **La Teologia del laicado en la obra de Yves Congar,** Pampelune, Université de Navarre/Navarre grafi ediciones, 1996.

Que penser de... Satan ?, Bruxelles, FIdélité, 1995.

RICCARDI A., **Sant'Egidio, Rome et le monde : entretiens avec J.D. Durand et R. Ladous**, Paris, Beauchesne, 1996.

ROUGIER S., **Montre-moi ton visage ! Variations sur les Psaumes**, Paris, DDB, 1995.

Ruminer les Psaumes, trad. et prés. du F. Du Plessis, Paris, Bayard/Centurion, 1996.

SCOUARNEC M., **Présider l'assemblée du Christ : peut-on se passer de prêtres ?**, Paris, l'Atelier, 1996.

SMETS A., GILISSEN P. et L., **Bénissez, puisque vous êtes appelés à bénir,** Namur, Fidélité, 1995.

THÉODORE de MOPSUESTE, **Les homélies catéchétiques**, trad. du syriaque de M. Debié, G. Couturier et T. Matura, Paris, Migne/Brepols (diff.), 1996.

TRÉPANIER H., **La Bien-Aimée de Jean-Joseph Surin**, Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 1996.

Une figure du XXe siècle : le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. Colloque du Centenaire (1894-1994), Vénasque, éd. du Carmel, 1995.

WARNIER P., **Prier avec la Bible : 225 prières bibliques,** Paris, Bayard/Centurion, 1996.

ZEVENI G., **Commentaire spirituel de l'évangile de Jean. 2,** Paris, Médiaspaul, 1996.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1996

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	270 F	350 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1996 vous donne droit aux nos 226-230 dont les thèmes sont présentés p. 95.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC Frères - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9397 - 3e trimestre 1996 - Commission paritaire : N° 50.845